HD WIDENER
HW A2W5 J

Phil 2115.49.8

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schinemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

Locke
vom
menschlichen Verstande

zu leichtem und fruchtbarem Gebrauch zergliedert und geordnet

von

Gottlob August Tittel
Markgräfl. Badischen wirkl. Kirchenrath, der akademischen Fürstenschule Sponheim und der Philosophie ordentl. Professor zu Karlsruh.

Keteler
in Neuenstein
1813

Mannheim,
in der Hofbuchhandlung bei Schwan und Götz
1791.

Phil 2115.49.8

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
July 20, 1931

Digitized by Google

Genau 100 Jahre sind es, als der unsterbliche Locke, den Preussens groser und weiser König so vorzüglich und einzig den Weisen nannte, die Philosophie, welche noch damals durch überspannte Kunst so mancher Abstraktionsmeister und philosophirender Terminologen zu einem ekelhaften Wortgerippe entstellt und umgewandelt wurde, in ihr holdes Ansehen — als Wohlthäterin des Menschengeschlechts gleichaufklärend und beglükend, wiederherzustellen; mit Muth und Kraft gerüstet, die Barbarei von ihrem Thron, den sie so lange anmasend besaß, herunterzusezen; jene stolze Schatten zu verscheuchen, und die aus finsterm Zeug eines scholastischen Zeitalters gewebte Larven abzudeken begann (wie er selbst in gleich folgender Ansprache an den Leser darüber sich nachdrüklich erklärt, verglichen mit S. 398. f. dieses Werks).

Digitized by Google

Er war es, der mit heiterer und männlicher Vernunft jener, durch alle Schlünde der Kavillation sich krümmenden, in eitele — aus Worten und Sophismen feingesponnene Mysterien gehülten, falschen und menschenverwirrenden Philosophie entgegenarbeitete; und auf dem geraden Wege der Natur und Geschichte, die so lange für unverdächtige und unverwerfliche Bürgen der Wahrheit gelten müssen, als wir nicht in ewigen Träumen, oder, was noch ärger ist, in den Untiefen des Nichtseyns der Dinge heillos versinken wollen — eine unfehlbare Bahn zu ihrem Heiligthum eröfnete.

Man wird den Anlaß und Zwek dieser Arbeit auch ohne weitere Erklärung darüber schwerlich verkennen. Nach einem Jahrhundert — ein Zeitraum, der oft auch die köstlichste Denkmäler in Vergessenheit fallen macht, den grossen Mann wieder im Geist hervorzuführen, und sein System wieder von neuem zu prüfendem und belehrendem Gebrauch öffentlich auszustellen: wird, hoff' ich, nicht ganz überflüssig seyn. Locke — der so sehr es verdiente, von allen gelesen zu seyn — war es

Digitized by Google

bis jezt von denen nur noch, welche Philoſophie zu ihrem Lieblingsſtudium oder ihrem Bekenntniß machten. Und in näherer Hinſicht auf die jezige Lage der Philoſophie und einen gewiſſen Geiſt unſerer Zeitperiode, würd' ich jeden, dem es ein intempeſtives Unternehmen dünken wollte, mit Recht doch fragen dürfen: "An vero vos ſoli ignoratis? vos hoſpites in vrbe verſamini? veſtrae peregrinantur aures? neque in hoc peruagato ciuitatis ſermone verſantur." (*Cic.* pro *Mil.*) — Jenes herrliche Meiſterſtük tiefer Geiſtesforſchung gemeinnüziger zu machen, war Zwek: und die Beſtrebungen einer ſich neurühmenden Schule, das durch ihn, auf ſeinen Grundſäulen, Natur und Geſchichte, unbeweglichfeſt begründete Syſtem zu erſchüttern, oder, wenn es möglich wäre, ganz niederzureiſſen — Anlaß zu dieſem Werk.

Aber eben dadurch werd' ich vielleicht mich dem einſeitigen Tadel einer Parthei ausſtellen, die geraume Zeit nun ſchon, zu gerechter und wiederholter Beſchwerde ihrer Gegner, zu nicht geringer Mißempfehlung ihrer eigenen Sache, und zu

empfindlichem Mißbehagen der Verſtändigern aus ihrem Mittel ſelbſt *), ganz gegen den gerühmten

*) Salzburg. Allg. Litteraturzeit. vom J. 1789 St. XCII. S. 278 f. "Was wir daran (an Borns Sittenlehre) auszuſezen haben, iſt eine gewiſſe zu triumphirende Miene, ein nichtanſtändiger Ton gegen die Gegner des kantiſchen Syſtems, und der Gebrauch einiger Ausdrüke, die zu Mißverſtändniſſen Anlaß geben können. — "Recenſent findet ſolche Uebertreibungen (weil Hr. Born Kants Kritik das Buch aller Bücher nannte) zum wenigſten lächerlich, und auf gewiſſe Art ſogar ekelhaft." — Bei dem höhniſchen und verächtlichen Ton wider die Gegner des kantiſchen Syſtems dürfte ſich nach und nach in den Schriften beider Partheien eine Maſſe von Bitterkeit erzeugen, die Philoſophen zu wahrer Unehre gereichen, und die Entwikelung der Wahrheit ſelbſt zurükhalten müßte. — Dergleichen (von Hrn. Born gebrauchte) unſchikliche Ausdrüke dienen zu einem Beweis, wie verzeihlich es bei Kants Gegnern ſei, wenn ſie ihn bisweilen mißverſtehen, wenn ſogar ſeine Kommentatoren nicht allemal ſeine neue Sprache vollkommen in ihrer Macht haben." — Auch ein anderer Freund der kantiſchen Philoſophie, bei der Anzeige meiner kantiſchen Denkformen oder Kategorien, nachdem er jene Schrift des Urtheils gewürdigt, "daß ſie von großem Scharfſinn und der ſo ſeltenen Gabe, Licht und Wärme auch in die Tiefen der Spekulation zu bringen, zeuge", und "mit philoſophiſcher Kraft geſchrieben ſei"; und "all denen ſie zur Beherzigung empfohlen hatte, welche noch auf dem Scheidwege zwiſchen lockiſcher und kantiſcher Philoſophie umherſchwanken", fügte den Wunſch noch hinzu: "daß man die darin enthaltene, nicht ſo leicht zulöſende, in das Mark der kantiſchen Philoſophie eingreifende Einwürfe, nicht mit verächtlichem Seitenblik anſchielen, ſondern einer gründlichen Widerlegung würdigen möge." — Wirzburg. gel. Anzeig. vom J. 1788. St. XLII. S. 511 f.

Digitized by Google

Geiſt unſers Zeitalters, durch Unglimpf und Spott und ſchielenden Wiz, in einem oft ſo platten Ton, deſſen die wahre Litteratur ſich ſchämt, allen, welchen ihre theils paradoxe und empörende Säze nicht einleuchten wollen *), Beifall abzuzwingen, und ſich

*) Für jeden Unbefangenen paradox und empörend ſind auch die von einem kantiſchen (kritiſchen) Philoſophen (Ueberzeugender Beweiß, daß die Kantiſche Philoſophie der Orthodoxie nicht nachtheilig, ſondern vielmehr nüzlich ſey) in beſonderer Hinſicht auf eine zwiſchen kantiſcher Philoſophie und orthodoxer Theologie zubewerkſtelligende Ausſöhnung, aufgeſtellte, und im XCIII. Bande der A. D. B. S. 85. "als Probe, wie weit dies (kantiſche) Spiel getrieben werden könne", ausgehobene Säze und Gegenſäze. "Er (der Verfaſſer der angezogenen Schrift) erhebt Kant geradezu zum Kirchenlicht, den der Herr zum Retter der Orthodoxie geſendet, in welchem Gott einen Simſon erwekt hat, der den vernünftelnden Theologen das Maul geſtopfet, u. dgl. m. Er erkläret und beweiſet, nach kantiſchen Grundſäzen, die Nothwendigkeit des Glaubens, der Offenbarung, der Inſpiration, das Geheimniß der Dreieinigkeit, die Zeugung von Ewigkeit, die Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto, die *unio ſacramentalis*, die Exiſtenz des Teufels, die Auferſtehung der Todten u. ſ. w. — — S. 12. Bei Phänomenis iſt 1 × 1 × 1, nie = 1. Was bei Phänomenis Unſinn iſt, braucht es ja nicht bei Noumenis zu ſeyn. Findet man es ſo unſinnig, daß in der Gottheit 3 Perſonen Eins machen ſollen, ſo wendet man die Geſeze der Erſcheinung auf Noumena an. In der Gottheit, als Noumenon, kann 3 ſehr wohl 1, und 1 kann 3 ſeyn. S. 13. Raum und Zeit ſind nur Formen der Erſcheinung. Wenn ein Vater in der Erſcheinung einen Sohn in der Erſcheinung zeugt, ſo muß der Vater in der Zeit eher ſeyn. Nicht ſo bei Noumenis; da kann der Vater ſehr gut einen Sohn

furchtbar zu machen ſuchet; unaufhörlich nur Sieg rufet, ohne mit geſezter und ruhiger Vernunft, die allein doch nur den Streit entſcheiden kann und muß, die gegenſeitige Gründe, das Fundament der vorigen Syſteme, angegriffen und nieder-

zeugen, und beide können gleichewig ſeyn. S. 14. In der Gebährmutter der Maria vereinigte ſich der heilige Geiſt, das Noumenon, mit dem Körper Jeſu, dem Phänomenon, und ſo entſtanden in Jeſu die beide Naturen. Gott iſt er als Noumenon, Menſch als Phänomenon. Als lezteres lehrte, litte, ſtarb er; als erſtes that er Wunder, ſtand auf, und ſizt zur Rechten Gottes. S. 15. Im Abendmahl iſt als Phänomenon Brod und Wein, daher ſchmekts auch ſo; aber als Noumenon iſt es der wahre Leib und Blut Chriſti. Phänomena können aufgezehrt werden; von Noumenis mag man eſſen ſo viel man will, und trinken, ſie bleiben immer ganz. S. 16. Der Begrif des Teufels beſtehet nicht aus bloſen Negationen. Nur als Phänomenon iſt er böſe: als Noumenon iſt nichts an ihm auszuſezen. — So bewundernswürdigleicht alle dieſe Beweiſe zufließen, wird doch geklagt, daß man den Beweis für die Erbſünde nicht aus kantiſchen Grundſäzen herleiten könne: und der iſt doch ſehr leicht zu finden. Hier ſei er gegeben! Die erſte Menſchen wurden als Noumena von Gott erſchaffen, ſie hatten nur einen, den intelligibeln Charakter. Damit waren ſie unzufrieden, und es entſtand in ihnen die Begierde, einen zweiten, den ſenſibeln Charakter zu haben, um auf eine gedoppelte Art glüklich zu werden. Das war Ungehorſam und Stolz. Gott konnte ihnen den ſenſibeln Charakter nicht geben; denn er iſt nicht Urſach der Erſcheinung. Sie ſpannen ihn alſo aus ſich ſelbſt heraus, wurden nun Phänomena, und pflanzten ſich auch als ſolche fort. Der ſenſibele Charakter iſt alſo die Sünde, die ſich auf alle Menſchen forterbt. " —

geworfen zu haben; nur immer mit der Miene der Ueberlegenheit, hier einnehmen, dort schreken möchte. Sollte bei dieser mühevollen Arbeit hier oder da noch etwas einiger Berichtigung bedürfen, so wird jede Belehrung darüber, wie Männer sie geben, mir eben so werth und willkommen seyn, als leidenschaftlicher und hämischer Tadel von selbst auf den gallichten Tadler mit Verachtung zurükfället. Und gegen diese unbescheidene und zudringliche Kritik mach' ich die nachfolgende lockische Erklärung (in der beifolgenden Vorrede des grossen Autor) auch völlig zu der meinigen.

Jeder Schriftsteller hat etwa seine Lieblingsmaterien, wobei er sich länger verweilt, und wohin er so gern bei jeder Gelegenheit zurükgreift. Ich rechne bei Locke dahin besonders — die ursprüngliche Ideenbildung, nur einzig durch Empfindung und Reflexion; die Realität des reinen (für sich, und ohne darin befindliche Körper gedenkbaren) Raums; das blosabstraktive (idealische) Wesen der Arten und Geschlechter; die Unterscheidung der Grundbeschaffenheiten und abgeleiteten Beschaffenheiten (qualitates *primae* et *secundae*)

der Körpersubstanzen ꝛc. Aus diesem Gesichtspunkt werden dem grossen Manne auch manche Wiederholungen (die ich jedoch, wiefern dadurch nicht eine neue Seite hervorstechend wurde, möglichst gespart) um so verzeihlicher erscheinen.

Einigen Dank glaub' ich von Unpartheiischen erwarten zu dürfen, indem ich — nicht Auszug jenes lockischen Werks, sondern das ganze selbstständige Werk; nur im Ausdruk etwa (wiefern es zur leichtern Fassung dienen konnte) abgekürzt; — nicht als wörtliche Uebersezung (deren es viele vorhin gab), sondern als verdeutlichende, dem Original an Sinn und Geist völlig treue Darstellung, bearbeitet; und ein Werk, das bei seinem allgemeinerkannten hohen und bleibenden Werth doch immer für eine dem Ungeweihten noch zu schwere Lektüre gehalten wurde, in einen so leichten Zusammenhang, und unter einen so planen und lichten Ausdruk gestellt, daß jeder, auch nicht eigentlich philosophischer Leser, und der Anfänger selbst, unaufgehalten, ohne mühsam erst den Sinn und die Verbindung suchen zu müßen; und ohne die im Original vorkommende Schwierigkeiten kaum

zu bemerken — fortschreiten kann; und in Hinsicht auf die reichhaltige Substanz desselben schwerlich einen einzigen wesentlichen oder interessanten Gedanken darin vermissen wird. Und eben hierdurch glaub' ich auch für den Saz, "daß alle wahre und fruchtbare Philosophie, eben darum, weil sie selbst aus der Natur genommen ist, auch der natürlichen Fassungskraft sich nahe bringen und gemeinverständlich machen lasse", einen sichern Beleg zu geben.

Gern hätt' ich den Wunsch eines gelehrten Freundes befriedigt, und Leibnizens Kritiken *) hier beigefügt. In Betrachtung aber, daß gegenwärtiges Werk einen zu grossen Umfang dadurch erhalten würde, hab' ich diese sowohl, als meine eigene Anmerkungen bei wichtigern, besonders streitig gewordenen Materien, in Beziehung auf kantische Philosophie (bis auf einzelne Winke S. 357, 474, 479.), für eigene Schriften noch

*) Aus den *nouveaux essais* in den *Oeuvres philosophiques* latines et francoises de feu Mr. de *Leibnitz*, tirées de ses Manuscrits, qui se conservent dans la bibliotheque royale à Hannovre et publiées par Mr. *Raspe*. A Amsterdam et à Leipzig 1765. 4.

aufbehalten; um vorerst das lockische System, auf die überschaulichste Weise, rein und vollständig vorzulegen: indeß der sachkundige Leser schon hier reichen Stof zu Reflexionen und Vergleichungen finden wird. Geschrieben Karlsruh zur Neujahrsmesse 1791.

Tittel.

Locke an den Leser.

Nimm, mein Leser! ein Werk, dessen Ausarbeitung mir in Leiden und Einsamkeit so tröstlich war. Solltest du auch nur das halbe Vergnügen empfinden, das ich unter der Arbeit empfand: dennoch wirst du dein Geld so wenig als ich meine Mühe bereuen. Nicht Lobpreisung oder Aufwürdigung meiner Arbeit sei es! wenn ich sage, daß sie mir Vergnügen verschaft habe. Ein Hase ist ein geringerer Preis für den Jäger, als ein Hirsch: bei dennoch gleichem Vergnügen der Jagd. Der menschliche Verstand, die edelste Potenz der Seele, gewähret auch in seinen Wirkungen das reichste und bleibendste Vergnügen. Auch Verstandeserforschung ist eine Art von Jagd. Das Nachspühren selbst ist ergözend.

Bei jedem Fortschritt in Erkenntniß findet man etwas interessantes und neues. Unser Geist, wie das Auge, kann nur an dem sich ergözen, was er sieht. Was jenseit seiner Fassung liegt, bekümmert ihn nicht. Wer es für unwürdig hält — auf anderer Dogmen zu schwören, nur von Broken erbettelter Meinungen müßig zu zehren; wer durch Selbstdenken die Wahrheit aufzufinden strebt: der wird, gleich dem Jäger, auf jeder Spur etwas finden, das seine Mühe belohnt; und wenn er auch nichts neues finden sollte, nun doch nicht klagen. Beneide, mein Leser! den Schriftsteller nicht um das Vergnügen, das er, von eigenen Gedanken geleitet, genießt. Unter der nemlichen Leitung kannst du es eben so genießen. Blinder Anhang an fremde Beurtheilung hat nicht Wahrheit, sondern verächtlichen Vortheil zum Zwek.

Auch deinen wahrheitliebenden Tadel fürchte ich nicht, wenn du durch und für dich selbst urtheilest. Rechne mir es nicht zur Schuld, wenn du nichts neues und belehrendes für dich zu finden glaubst. Schreib' ich doch nicht für die, welche die Verstandesgeschäfte schon völlig ergründet

haben. Nur mich selbst wollt' ich für Irrthum sichern, und einigen Freunden, welchen diese Materien noch zu wenig aufgeklärt geschienen, mich gefällig beweisen. Es ist zu klein, die Veranlassung dieses Versuchs zu erzählen. Nur dies will ich bemerken — daß in einem Cirkel von 5 oder 6 Freunden, nach langen, fruchtlosen und verwirrten Disputen über gewisse Gegenstände, zuerst der Gedanke bei mir rege geworden: daß wir den rechten Weg wohl überall verfehlt, und vorerst die menschliche Verstandeskraft, und wohin sie reiche? oder nicht? genauer hätten erforschen und bestimmen müssen. Eben diese Untersuchung machten wir zum Gegenstand unserer nächsten Zusammenkunft. Und aus den hierzu, anfangs roh und ungeordnet, hingezeichneten Gedanken hat gegenwärtiger Versuch seine Entstehung genommen, den ich nachher in Musestunden, stükweise, und nach manchen Zwischenräumen erweitert, und in der für meine mißliche Gesundheit erforderlichen Einsamkeit zulezt bis zu einer solchen Ausführlichkeit fortgesezt habe.

Eine gewöhnliche Unbequemlichkeit bei so unterbrochener Art zu schreiben ist, daß man leicht hier

oder da zu viel oder zu wenig sagt. Indessen werd' ich mich freuen, wo ich zu kurz geschienen, daß man noch mehr zu lesen verlangt. Und wenn ich anderswo zu weitläuftig scheinen sollte, liegt es an der Materie, nicht an mir. Ich selbst gedachte vom Anfang, was ich über diesen Gegenstand zu sagen hätte, in einem Bogen zu befassen. Aber unter dem Fortrüken öfnete sich ein immer weiteres Feld. Neue Aussichten boten sich dar. So wuchs, durch eine Folge der Gedanken, das Werk zu seiner wirklichen Grösse heran. Vielleicht hätt' ich an einigen Orten mich kürzer fassen können. Nun aber hab' ich zum Abkürzen keine Lust.

Und wollte man es mir zu einem Vorwurf machen, daß ich meine Arbeit nicht von diesem Fehler, der dem delikatern Leser etwa anstössig werden dürfte, zuvor gereiniget: so darf ich etwas doch zu meiner gerechten Entschuldigung sagen. Nicht selten kann der nemliche Begrif, nach verschiedenen Respekten, für verschiedene Theile des nemlichen Werks bestätigend oder erläuternd seyn. Geflissentlich hab' ich bei manchen Materien mich länger verweilt, und den nemlichen Gegenstand, in verschiedener

Absicht

Absicht, mehrfach dargestellt; weil ich meinen Versuch nicht für jene Hochgelehrte bestimmte, von denen ich selbst zu lernen wünschte, sondern für Leute etwa von meinem Schlag, denen ich durch Auflichtung mancher Wahrheiten, die man durch eingewurzelte Vorurtheile, oder abstrakte Begrifsgespinnste nur zu sehr verdunkelt hatte, einen angenehmen Dienst zu erweisen hofte.

Manche Gegenstände müssen, von allen Seiten, der Betrachtung hingehalten werden; und was neu oder abstechend ist, bedarf mehr als eines einfachen Bliks, wenn es auch dem stumpfern Verstande einleuchten soll. Jeder wird es an sich oder andern bemerken können, daß oft die nemliche Sache, unter diesem oder einem andern Ausdruk, in dieser oder einer andern Form des Vortrags, für diesen oder jenen klärer und faßlicher wird. Der Verstand wird sehr verschieden afficirt; und die Menschen sind in Ansehung des Verstandes nicht weniger different, als in Ansehung des Gaumen. Die nemliche Wahrheit, in der nemlichen Einkleidung, behaget so wenig jedem Verstande, als die nemliche Speise, unter der nemlichen Zubereis-

tung, jedem Gaumen. Um so williger bin ich dem Rath derer, die zur Ausgabe dieses Werks mich veranlaßt haben — jenen scheinbaren Fehler nicht abzuändern, gefolgt. Um Schriftstellernamen ring' ich so wenig, daß, ohne die Betrachtung des dadurch auch für andere zuerzielenden Nuzens, es in dem kleinen Cirkel von Freunden beschlossen geblieben wäre. In dieser Hinsicht der Gemeinnüzigkeit hielt ich es für Pflicht, nach populärer Fassung mich zu akkommodiren. Und lieber wollt' ich, daß der scharfe Denker etwas zu ausführlich, als der, in abstrakten Spekulationen noch ungewohnte Leser manches unverständlich finden möchte.

Insolenz wird man es doch nicht nennen, wenn ich von meinen Schriften Nuzen erwarte. Alle Schriftstellerei dünkt mir sogar, ohne diese Erwartung, Nichtachtung der Gelehrtenrepublik und Insolenz zu seyn. Diese Absicht doch — zu nüzen, wird Billigung und Nachsicht verdienen: wer auch meine Arbeit ganz für unnüz halten wollte.

Kritik und Tadel, dem die würdigste Männer nicht entgiengen, fürcht' ich nicht. Bei so verschie-

denen Geschmak- und Denkarten der Menschen ist es schwer, allen zu gefallen. Wem meine Arbeit nicht gefällt, der zürne nur nicht! Muß doch nicht jeder sie lesen. Doch sei es auch, wer Lust zu schelten und zu lästern hat, ungeahndet gegönnt! Ich weiß meine Zeit viel besser, als mit unnüzem Gezänk, zu verbringen. In einem Zeitalter, wo die treflichste Architekte — wie Boyle, Sydenham, Huygens und Newton ꝛc., deren Namen durch unzerstörbare Denkmäler verewigt sind, mit dem Anbau der Menschenerkenntniß sich beschäftigen, ist es schon Ruhm für andere, nur als Unterarbeiter so manchen Schutt, welcher der Erweiterung der Wissenschaften im Wege liegt — wegzuräumen.

Wie viel mehr würden die Wissenschaften an ihrem Flor gewonnen haben! wenn nicht eine gelehrte Barbarei und eiteler Wortwust — deren man sich als Kunst und Gelehrsamkeit rühmte; und wobei die Philosophie, die doch in ächter Sachkenntniß nur einzig bestehen sollte, mit dem populären Lebensgebrauch für völlig unvereinbar angesehen wurde, die Bestrebungen emsiger und fähiger Menschen aufgehalten hätte! Weitschich-

tige, abstruse und unverständliche Sprachformen machte man eine Zeitlang für Mysterien der Wissenschaften gelten. Dunkele, mißbrauchte, von dem gewöhnlichen Sinn abgestimmte, oft gar nichts bedeutende Terminologien nennte man — hohen Geist und tiefes Forschen. Und wer möchte die, welche sie gebrauchen oder hören, überzeugen, daß dies alles doch nur so viel Deken der Unwissenheit, und so viel Hindernisse der wahren Erkenntniß seien? Diese Burg der Inanität zu bestürmen, ist höchstes Interesse des Menschenverstandes. Und doch wollen sie es nun nicht begreifen, daß sie sich selbst und andere mit Worten täuschen, und ihre Schulsprache dünkt ihnen so wichtig und unverbesserlich zu seyn, daß ich für jene Ausführlichkeit im dritten Buch meines Werks Verzeihung hoffe, womit ich ihre Verirrung so deutlich dargethan, daß schwerlich für die, welche gleichwohl nun immerfort in sinnlosen Nomenklaturen sich verstriken, und andern sogar eine genaue Nachforschung nicht gestatten wollen, noch einige Entschuldigung übrig bleiben kann.

Kurze Nachricht von Locke's Leben und Schriften.

*) Aus *Joh. Clerici Bibliotheque choiſie*, T. VI.

Johann Locke ward in England zu Whrington (in der Gegend von Briſtol) den 29ſten Auguſt 1632. getauft. Sein Vater ſtammte aus Pensfort, in Sommerſetſchire, und diente zur Zeit des bürgerlichen Krieges unter Karl I. als Kapitän bei der parlamentiſchen Armee. Von einem groſſen Vermögen (durch Krieg und Mißgeſchik) kam wenig auf ſeinen Erben. Nach einer harten Erziehung, in den Jahren der Kindheit, lebte der junge Locke, in dem geſeztern Alter, mit ſeinem Vater auf den Fuß eines Freundes.

Nie sprach er anders von ihm, als mit grosser Achtung und Zärtlichkeit. Er studirte zu London in der Westmünsterschule bis 1651. Nachdem er eine Stelle in dem Kollegio der Christkirche zu Oxford erhalten hatte, hielt man ihn schon damals für den fähigsten des ganzen Kollegii. Bei der dort herrschenden Scholastik aber war für Locke's lichtstrebenden Geist wenig zu gewinnen. Zur Schadloshaltung unterhielt er mit offenen, talentreichen Männern seiner Zeit eine Korrespondenz. Nie Freund von Schulgezänk! Deutlichkeit liebt' er, als eine wesentliche Eigenschaft guter philosophischer Schriften; und las darum mit besonderm Vergnügen die kartesianische Werke. Vorzüglich legt' er sich auf Medicin: und der grosse Sydenham zählt' ihn unter die judiciösesten Aerzte; wiewohl er wegen schwächlicher Gesundheit sich der Praxis enthielt. Insgemein nennte man ihn den *Doctor Locke;* er selbst aber gebrauchte immer den Titel: *Artium Magister.*

Nach einem kurzen Aufenthalt in Teutschland im J. 1664 (als Gesandtschaftssekretär) widmete er sich bei seiner Rükkunft nach Oxford immer

emsiger den Studien. Er machte daselbst (im J. 1666.) die genaue Bekanntschaft des Lord Ashlei (nachmaligen Grafen von Schaftesbury, und Großkanzlers von England), der um solche Zeit eine Kur daselbst gebrauchte. Auf dessen Bitte begleitete er ihn nach London, und gewann durch dessen glükliche Herstellung seine ganze Vertraulichkeit. Ashlei, nachdem er sein großes Genie kennen gelernt, suchte einen Staatsmann aus ihm zu bilden; theilte alle Geheimnisse mit ihm, gab seine Bibliothek ihm zu seinem Gebrauch, und öfnete ihm durch die Bekanntschaft mit den Grafen von Buckingham und Hallifax den Weg zu hohen Ehrenstellen. Locke, bei allem philosophischen Ernst und der redlichsten Offenheit, wußte doch auch den gefälligen und liebenswürdigen Gesellschafter zu machen. Im J. 1668 begleitete er den Grafen von Northumberland und seine Gemalin auf einer Reise nach Frankreich. Ashlei (nunmehriger Kanzler) vertraute ihm nach seiner Rükkunft die übrige Ausbildung seines 16jährigen Sohns (auf dem die Fortdauer des ganzen Hauses beruhte), und überließ ihm sogar die Wahl einer Gemalin für ihn.

Im Jahre 1670. erhielt er durch seine Freunde Tyrell, Thomas ꝛc. den ersten Anlaß zu seinem unsterblichen Werk vom menschlichen Verstande. Zwei Jahre hernach ward er durch Ashlei's (nun Großkanzlers und Grafen von Schaftesbury) Empfehlung zum Präsentationsamt der Beneficien befördert; fiel aber zugleich mit dem Grafen, als Feind des Despotismus, in die Ungnade des Hofes: worauf Locke sich wieder nach Frankreich begab.

Seit 1679. erschien der Graf nun wieder als Präsident des königlichen Raths. Auch Locke wurde zurükberufen. Aber wegen des für seine leidende Brust sehr nachtheiligen Steinkohlendampfs in London, hielt er sich meist auf dem Lande, oder zu Oxford auf. Schaftesbury fiel hierauf von neuem in die Ungnade des Königs, wurde angeklagt, aber losgesprochen; nahm seitdem in Holland seinen Aufenthalt, und starb bald hernach. Auch Locke fand in England nicht mehr seine Sicherheit; lebte eine Zeitlang zu Amsterdam, und arbeitete an seinem Buch vom menschlichen Verstande. Zweimal ward er unschuldig, noch unter Karl II. als angeblicher Verfasser aufrührischer

Schriften, und unter Jakob II. (seit 1685.), als Mitwissender in der Verschwörungssache des Herzogs von Monmouth, verfolgt; und machte sein Testament: wurde aber gerechtfertigt und geschüzt.

Seit der grossen und glüklichen Revolution fuhr Locke mit des Prinzen von Oranien Flotte nun wieder nach England zurük (1689.), erhielt das Appellationskommissariat, schlug nachher einen Gesandtschaftsposten großmüthig aus, und lebte in hohen Ehren.

Im folgenden Jahre (1690.) erschienen seine Briefe über Toleranz, und die erste Ausgabe seines Versuchs vom menschlichen Verstande *), wie auch sein Werk über das Staatsregiment. Nebst dem hohen Verdienst, daß durch seine Schriften dem Verfolgungsgeist in England gesteuert, und die vorhin herrschende Grundsäze von der willkührlichen Staatsgewalt gemildert wurden, erwarb sich Locke besonders die Achtung und den

*) Die vierte, noch von Locke zulezt verbesserte Ausgabe vom J. 1700, als die vorzüglichste, lieget bei der hier folgenden Bearbeitung zum Grunde.

Dank der Nation durch den Eifer, womit er der eingeriſſenen Münzverringerung entgegenarbeitete, deren nachtheilige Folgen er in eigenen Schriften bewies. Nicht mindern Ruhm verdient' er ſich durch die Bearbeitung eines andern wichtigen Nationalgegenſtandes, von der Erziehung: welches Buch ſeit ſeiner erſten Erſcheinung 1693 mehrmals aufgelegt, und in Frankreich, Holland und Teutſchland überſezt, und begierig geleſen wurde.

Nach der Ausgabe ſeines Werks von der Vernunftmäßigkeit des Chriſtenthums (*the Reaſonableneſs of Chriſtianity 1695.*) ward er in Streitigkeiten mit dem ſonſt gelehrten Biſchof Stillingfleet zu Worceſter verwikelt, die mit des leztern Tode erſt ein Ende nahmen.

Schon ſeit geraumer Zeit verbrachte Locke den Winter auf einem Landhauſe des Ritters Masham (20 engliſche Meilen von London); wo er im Schos einer liebenswürdigen Familie, ohne einigen Zwang, als Freund und Vertrauter, ſehr vergnügt und ruhig lebte. Nach einer, auf Ver-

langen des Königs, im Jahr 1697, in strenger Kälte zu ihm gemachten Reise, wurde seine Brustbeschwerung viel heftiger, als vorhin. Er resignirte auch einige Jahre nachher sein bisheriges Amt bei dem Handlungskommissariat in die Hände des Königs. Seine lezte Jahre verwendete er besonders auf Schrifterklärung. Allgemeine Menschenliebe und Menscheneinigung dünkte ihm Inhalt und Zwek der Lehre Jesu zu seyn. Ein Jahr vor seinem Ende war seine Thätigkeit fast gänzlich gehemmt. Mit Unerschrokenheit sah' er seinem Tode entgegen. Me. Masham (Tochter des berühmten philosophischen Gottesgelehrten Kudworth), als treue Freundin, empfieng an seinem Sterbelager die lezte Worte von ihm: "Unser jeziges Leben ist nur ein Vorbereitungsstand. Ich danke Gott, daß ich es vollendet." — So starb Locke am 28sten Oktober 1704 im 73sten Jahr seines Alters. Ein profunder Philosoph, und zu den größten Geschäften fähig! Bei ausgebreiteter gründlicher Kenntniß herablassend und bescheiden. Der Wahrheit unveränderlich treu. Populär und anziehend in seinen Manieren. Scherzhaft und gefällig im Umgang. Der Mensch-

heit Freund! Wohlthätig gegen die Armen. Ein Liebhaber der Ordnung im groſſen und kleinen. Arbeitſam! Treuer Verwahrer vertrauter Geheimniſſe. Im Worthalten unverbrüchlich. Eine Zierde ſeiner Nation. In ſeinen Werken bei der Nachwelt verherrlicht und bewundert!

Skiagraphie
oder
Verzeichniß aller im gegenwärtigen Werk abgehandelten Momente.

Seite.

Nuzen und Vergnügen der Verstandeserforschung 3.

Zwek und Gang und Wichtigkeit . . . 4.

Grundlage des ganzen Werks . . . . 10.

Menschlicher Begrif. Uebersicht . . 11.

Genesis und Ursprung aller menschlichen Begriffe. Nichtigkeit und Wahn der angebohrnen Begriffe 12.

Ungrund der angebohrnen theoretischen Axiomen . 13.

Ungrund der angebohrnen Handlungsprincipien . 30.

Besondere Prüfung der von Herbert als angebohren aufgestellten praktischen Grundsäze . . 45.

Weitere Erörterung der vorigen Materie . . 55.

Wahrer Ursprung und einzigerste Quelle alles Begrifs. Erfahrung . . . . 71.

Anfang und Alter menschlicher Begriffe . . 75.

Wachsthum und Erweiterung der Menschenerkenntniß 81.

Ideenunterscheide . . . . . 84.

Einfache Begriffe überhaupt . . . . 86.

Blossinnliche Begriffe. Einsinnige Begriffe. Solidität. 89, 90.

Mehrsinnige Begriffe. Blos reflektirte Begriffe . 94.

Gemeinschaftsbegriffe der Empfindung und Reflexion 95.

Weitere Bemerkungen über die einfache Begriffe. Positives und Negatives . . . . 99.

Seite.

Grundbeschaffenheiten und abgeleitete Beschaffenheiten 102.

Genauere Zergliederung der Reflexionsbegriffe. Perception, Retention, Diskretion. Wahrnehmungsfähigkeit, als Grundvermögen anderer, davon abstammender Potenzen = = = = 109.

Behaltungsvermögen = = = = = = 115.

Unterscheidungskraft = = = = = = 120.

Komparation, Komposition, Abstraktion = = 122.

Zusammengesezte Begriffe überhaupt. Modal- Substantial- und Verhältnißbegriffe = 126, 127.

Reine Modalbegriffe = = = = = = 130.

Modifikationen der einfachen Stammbegriffe, Raum, Dauer und Zahl. Vom Raum und den dahin gehörigen Modifikationen = = = = 131.

Von Dauer und den daran liegenden Modifikationen 144.

Vergleichung beider Begriffe von Raum und Dauer miteinander = = = = = = 159.

Von Zahl und ihren verschiedenen Modifikationen = 167.

Infinität, eine gemeinschaftliche Modifikation der vorigen Stammbegriffe = = = = = 171.

Modifikationen von Bewegung, Schall, Farbe, Geschmak und Geruch = = = = = = 183.

Denkmodifikationen = = = = = = 185.

Modifikationen von Vergnügen und Schmerz = 188.

Modifikationen von Potenz = = = = = 193.

Verstand, Wille und Freiheit = = = = 196.

Gemischte Modalbegriffe = = = = = 236.

Substanzialbegriffe. Von einzelnen Substanzen = 243.

Seite.
Kollektive Substanzialbegriffe . . . . 262.
Verhältnißbegriffe überhaupt . . . . 263.
Kausalitätsverhältniß. Zeit- und Ort- und Potential-
verhältnisse . . . . . 267.
Identität und Diversität . . . . . 271.
Proportional- Natur- Instituten- und Sittenverhältnisse 291.
Gottesgesez, Staatsgesez, Existimationsgesez . 294.
Formelle Begrifsunterscheidungen . . . 302.
Klarheit und Deutlichkeit . . . . . 304.
Realität . . . . . 308.
Adäquation . . . . . 311.
Wahrheit . . . . . 314.
Ideenkonsociation . . . . . 322.
Menschliche Sprache. Uebersicht . . 327.
Bestimmung und Genesis der Sprache . . 328.
Natur der Sprache. Wortbedeutung . . 330.
Allgemeine Bezeichnung. Gründe derselben . 335.
Ursprung der allgemeinen Zeichen . . 338.
Anwendung auf Geschlechter und Arten . . 340.
Einfache Begrifsbezeichnung . . . . 346.
Modalbenennungen 353
Benennung der Substanzen . . . . 359.
Partikelbezeichnung . . . . . 382.
Abstrakte und konkrete Namen . . . 384.
Sprachmängel und Sprachverbesserung . 387.
Natürliche Mängel . . . . . 388.
Mißbrauchsmängel . . . . . 397.

Seite.
Verwahrungsmittel gegen Sprachgebrechen = = 407.
Menschliche Erkenntniß: das grosse Resultat aus Sprache und Begrif. Uebersicht = = 415.
Erkenntniß überhaupt. Nächster Gegenstand des Erkennens 417.
Natur der Erkenntniß = = = = = 421.
Arten der Erkenntniß = = = = = = 423.
Grenzbestimmung alles menschlichen Erkennens = 430.
Sacherkenntniß = = = = = = 447.
Wahrheit der Erkenntniß überhaupt = = = 455.
Wahrheit und Gewißheit der allgemeinen Erkenntniß 458.
Erste Erkenntnißprincipien. Axiome = = = 465.
Erkenntnißleere Säze = = = = = = 476.
Realexistenz, als Erkenntnißobjekt = = = 482.
Daseyn der äussern Dinge = = = = = 490.
Fortgang und Wachsthum der Erkenntniß = = 497.
Nothwendiges und Willkührliches in der Erkenntniß 503.
Wahrscheinliche Erkenntniß. Grade der Wahrscheinlichkeit 505.
Vernunftvermögen, in Beziehung auf Gewißheit und Wahrscheinlichkeit, Wissen und Meinen = 519.
Vernunft und Glaube. = = = = = 532.
Enthusiasmus. Ein besonderes Erkenntnißhinderniß 539.
Irrige Erkenntniß. Quellen des Irrthums = = 545.
Allgemeine Abtheilung der Wissenschaften = = 556.

Locke's
Versuch
vom
menschlichen Verstande.

Unſere Gedanken brechen durch die Veſten des Himmels: unbefriediget, nur das zu wiſſen, was ſichtbar iſt. („Cogitatio noſtra cæli munimenta perrumpit, nec contenta eſt, id, quod oſtenditur, ſcire.„)

SENECA.

Nuzen und Vergnügen der Verstandesforschung.

Der ganze Vorzug des Menschen für der übrigen lebenden Schöpfung, eine Art von Oberherrschaft über dieselbe, und die vortreflichere Anlagen seiner Natur ruhen in dem menschlichen **Verstande.**

Schon wegen dieser **innern Würde** sollte der **Verstand** des **Menschen** ein wichtiger Gegenstand menschlicher Untersuchung seyn. Aber wie das Auge seine **Sehkraft** nicht unmittelbar über sich selbst, sondern über die umher sich befindende Dinge sich äussert: so muß auch der **Verstand** gleichsam in eine gewisse Entfernung von sich selbst gestellet werden, wenn er ein Gegenstand eigener Betrachtung werden soll. Was für Hinderniſſe dann auch diese Untersuchung

aufhalten, wie viel Dunkel und Unwissenheit die Erkenntnis unser selbst auch drücken mag: so ausgemacht ist es gleichwohl, daß das hiedurch zugewinnende licht nicht nur eine reiche Quelle des Vergnügens für den Menschen, sondern zugleich auch ein vorzügliches Hülfsmittel zu der erforderlichen Richtung der Seele, auch andere Gegenstände richtig zu erforschen, werden kann.

Zwek und Gang und Wichtigkeit.

Der Zwek der gegenwärtigen Untersuchung ist: dem Ursprung, Evidenz und Umfang menschlicher Erkenntnis nachzuspühren; die Gründe und Ursachen des Glaubens, der Meinungen und des Beifalls, sammt ihren mannichfaltigen Stufen, zu erforschen; mit Umgehung aller physischen Betrachtungen — worin das Wesen der denkenden Seele zu sezen sei? durch was für geistige oder körperliche Bewegungen und Veränderungen die Eindrüke in den Organen, und die Begriffe in der Seele hervorgebracht werden? und ob alle diese Begriffe, oder ein Theil derselben in ihrer Bildung von irgend einer Materie abhängig, oder unabhängig sei? — Wie reich auch diese Betrachtungen an Vergnügen sind, so liegen sie doch nun ausser der Bestimmung des gegenwärtigen Werks: das nur auf die Betrachtung der höhern Geistesfähigkeiten, Vernunft

und Intelligenz, wiefern dieselbe mit ihrem eigentlichen Gegenstande sich beschäftigen, beschränkt. Keine unfruchtbare Untersuchung! wenn es uns gelinget, durch einen leichten historischen Gang, die Kanäle aufzufinden, wodurch alle Begriffe der Seele zugeleitet werden müssen, die mögliche Arten der Gewißheit menschlicher Erkenntnis anzugeben, und die Gründe der so ungleichen und widersprechenden Meinungen unter den Menschen zu entdeken. Meinungen — die nichtdarumweniger von vielen so hastig aufgegriffen, in Schuz genommen, mit so viel Zuverlässigkeit und Heftigkeit vertheidiget werden, daß man fast glauben sollte, es gebe keine Wahrheit, oder sie sei in einer unergründlichen Tiefe dem Menschen überall verborgen. Nöthig muß es daher seyn, die Grenzen des Wissens und Meinens genau zu bezeichnen, wie auch die Grade des Meinens — da wo wir keine völlige Gewißheit haben können, nach Regeln zu bestimmen.

Nehme man hierbei folgenden Gang! Man suche vorerst

Den Ursprung aller menschlichen Begriffe, und wie der ganze Apparat der in der Seele vorräthigen Ideen erlangt werden mußte, genau zu erforschen. Man bemühe sich sodann

Die Beschaffenheit, Gewißheit und Grenzen der hieraus gebildeten Erkenntnis richtig zu bestimmen. Man erwäge hiernächst

Die Natur und Gründe des Glaubens und des Meinens in Absicht solcher Gegenstände, deren gewisse Erkenntnis uns mangelt, so wie des Anhangs an die Aussprüche anderer.

Eine solche Untersuchung muß dem Menschen von äusserster Wichtigkeit seyn. Wenn der Mensch die Natur seines Verstandes, die Kräfte und Grenzen desselben nun einmal kennt, und weiß, wie weit? und bis zu welchem Grad? in Erfindung der Wahrheit sie dienen können, und wo hingegen alles unser Streben fruchtlos bleiben muß: so wird es Warnung für ihn seyn, aus übertriebener Neugierde nicht in Erforschungen einzugehen, die seine Fassungskraft übersteigen, sondern innerhalb der ihm angewiesenen Grenzen stehen zu bleiben; ohne Mismuth über seine Unwissenheit in dem, was er nicht wissen kann und soll. Diesen Bemerkungen zufolge, würden wir uns nicht durch den eiteln Ruhm des Allwissens in Streitigkeiten und Fragen über so manche Gegenstände verwirren, für welche unsere Geisteskraft zu schwach, und wovon sogar die erste Begriffe uns überall noch mangeln. Nachdem wir einsehen gelernt, wie weit? und wohin? das licht unserer Beurtheilungskraft dringen könne; von welchen Gegenständen wir eine gewisse Erkenntnis uns zu erwerben fähig sind, oder wo wir nur an Meinen und Vermuthen halten müssen, würden wir auch nun mit dem im gegenwärtigen Zustande uns möglichen Maas der Erkennt-

nis uns befriedigen. Und wie wenig wir auch dieſes groſe Ganze faſſen können, und wie weit wir von der Begreifung aller Dinge entfernt ſind: ſo billig iſt es nun doch, den göttlichen Urheber unſerer Natur auch für den Theil der Erkenntnis dankbar zu preiſen, wodurch er uns für andern lebenden Geſchöpfen ausgezeichnet, und der Erkenntnis des Schöpfers und unſerer Pflichten, und eines glükſeligen Lebens fähig gemacht. Welch ein reicher Stof, und was für eine ergiebige Quelle des mannichfaltigſten Vergnügens, in den Uebungen ſeiner Geiſt- und Körperkräfte, iſt für den Menſchen bereit! wenn er nicht ſelbſt dieſe Vortheile von ſich ſtößt, weil er, nach ſeinem eigenen Wunſch, nun nicht alles zu umſpannen vermag. Kindiſcher und unverzeihlicher Troz iſt es, die Früchte der in uns vorräthigen Kenntniſſe geringſchätzen, oder nicht zwekmäßig ſie bauen wollen, weil ſo viel andere Dinge unſere Kräfte überſteigen. Der Menſch, der das vom Schöpfer ihm angezündete Licht nicht zu ſeiner Beſtimmung gebraucht, machet es nicht beſſer, als der träge und muthwillige Knecht, der beim Licht ſein Geſchäft verſäumt, weil die Stralen der Sonne ihn nicht überleuchten. Wir dürfen immer heilſame Früchte von unſerm Verſtande erwarten, wofern wir uns nur mit Gegenſtänden beſchäftigen, für welche unſer Geiſtesvermögen gerecht; nicht ſtrengen Beweis und gewiſſe Wiſſenſchaft von Dingen verlangen, die nur wahrſcheinlich ſich erkennen laſſen. Nun aber ſchlechthin allen Glauben nur darum weigern,

weil vieles über alle Kräfte und Anstrengung unsers Geistes hinaus reichet: das hieße — seine Füße nicht brauchen, und in Trägheit verschmachten wollen, weil man Flügel zu haben wünschte. Müssen wir dann doch nicht alles wissen! Sei es uns genug, so viel zu wissen, als unser Zustand und unsere Verbesserung erfordert: wie der Schifmann sich begnügt, die Meerestiefe in denen Gegenden, die er durchfährt, zu erforschen, und für Gefahr sich zu verwahren, wenn schon sein Bleiwurf darum nicht überall gerecht. Immerhin mag manches noch jenseits meiner möglichen Erkenntnis liegen. Ich beruhige mich, wenn ich in dem Standort, worein ich gestellt bin, ein Richtmas des Denkens uud Handelns zu meiner Bestimmung aufgefunden habe. Aber ohne eine sorgfältige Bestimmung der Grenzen und des Umfangs des menschlichen Verstandes ist es unmöglich, den festen und ruhigen Besiz derjenigen Wahrheiten der Seele zu sichern, wodurch Glükseligkeit des Lebens gegründet wird. Indes wir mit anmasender Freiheit unsere Gedanken durch die unermeßliche Gegenden des Universums, ungebunden, umherschwärmen lassen, als ob wir alle Theile dieses ungeheuern Ganzen zu umspannen vermöchten, und nirgends dann einen festen Punkt der Haltung und der Ruhe finden: so ist es nicht zu verwundern, wenn so viel unendbare, dornichte Disputen unter den Menschen entstehen, wobei durch Mangel deutlicher Einsicht die Zweifel noch immer vermehrt, und der Uebergang zu der völligen Skepse

befördert werden muß. Wenn der Mensch im Gegentheil, durch unterhaltenes und geflissenes Forschen seiner Verstandeskräfte, und der Grenze, bis zu welcher menschliches Wissen fortzuschreiten vermag, gleichsam den Horizont, der licht und Dunkel scheidet, hat kennen gelernt: dann waget er sich nicht über seine Fassung hinaus, und, beruhiget bei seiner unvermeidlichen Unwissenheit, wendet er Denken und Streben um so williger, mit Nuzen und Vergnügen, auf das, was ihm erreichbar ist.

Grundlage des ganzen Werks.

Begrif und Sprache sind die Elementartheile alles menschlichen Erkennens. Führe man daher die ganze Untersuchung

I. Auf jene Elemente zurük:

1. menschlicher Begrif (in der grösten Ausdehnung des Worts: alles was dem Verstande, als vorschwebender Gegenstand des Denkens, gegenwärtig ist.)

(Erstes und zweites Buch bei Locke.)

2. menschliche Sprache.

(Drittes Buch bei Locke.)

II. Dann sehe man, wie hiernach alle menschliche Erkenntnis gebildet werde.

(Viertes Buch bei Locke.)

Menschlicher Begrif.

Uebersicht.

Untersuche man hierbei folgende Momente.

I. Quelle und Ursprung aller menschlichen Begriffe.

1. Widerlegung der angebohrnen Notizen. Ueberall giebt es keine angebohrne Intelligenzen und Principien:

a) keine angebohrne theoretische Principien (Axiome.)

b) auch keine angebohrne praktische Principien.

2. Ausführung und Begründung des einzigwahren Ursprungs aller unserer Begriffe.

II. Klassen und Unterscheide menschlicher Begriffe. Ueberhaupt einfache oder zusammengesezte Begriffe.

III. Form und Beschaffenheit der Begriffe.

IV. Ideenkonsociation.

Genesis und Ursprung aller menschlichen Begriffe.

Nichtigkeit und Wahn der angebohrnen Notizen.

Manchen hat es eine unumstößliche Wahrheit geschienen

„daß es im Verstande gewisse angebohrne Principien, der Seele von ihrem ersten Entstehen gleichsam eingezeichnete Intelligenzen gebe.„

Jeder unbefangene, vorurtheilsfreie Mann wird aus der Folge des Werks von dem Falschen und Grundlosen dieser Behauptung sich so bald überzeugen, als man beweisen kann, daß alle unsere gewöhnliche Erkenntnis, ohne einige Beihülfe solcher eingepflanzten Begriffe, nur allein durch unsere natürliche Fähigkeiten sich erlangen lasse. So lächerlich es wäre, zu glauben — daß irgend einem empfindenden Wesen der Begrif von Farben natürlich eingepflanzt, zu deren Empfängnis von äussern Gegenständen der Schöpfer das Vermögen und den Gebrauch der Augen ihm mitgetheilt hatte: eben so ungereimt muß auch, bei dem Wahrnehmen der hierzu in unserm Geist vorleuchtenden Kräfte, der Gedanke schon seyn,

daß gewisse allgemeine Wahrheiten von der Natur selbst unmittelbar der Seele eingepflanzt. Doch! zur Rechtfertigung einer, von dem hergebrachten Begrif so abstechenden Meinung, müssen die Gründe derselben genauer erwogen werden. Zum Beweiß, daß es gewisse, sowohl spekulative als praktische Principien gebe, die dem Menschen angebohren seien, berufen sich die Vertheidiger derselben vornemlich auf die Allgemeinheit und Evidenz dieser Principien.

Dieser Beweisgrund aber scheinet sowohl im Faktum selbst, als in der Folgerung daraus, hinkend zu seyn. Und vielleicht dürfte die entgegengesezte Meinung noch mehr dadurch bestätiget werden, wofern überall es keine so völlig allgemeinerkannte Principien geben sollte.

Ungrund
der
angebohrnen theoretischen Axiomen.

Summarien.

Bei Kindern ist keine Spur von allgemeinen Erkenntnisprincipien zu finden. Was die Natur ursprünglich dem Menschen eingezeichnet hat, darf keine Vernunft erst späterhin ihm lesbar und verständlich machen. Allgemeine Grundsäze lernet der Mensch nur erst, wann seine Vernunft gereift, und seine Sprache genug bereichert ist; aber sie sind darum nicht an-

gebohren. Alle Begreifsbildung eines Kindes gehet vom Einzelnen aus. Evidenz — Gemeinfaßlichkeit eines Sazes ist kein hinreichendes Kriterium eines angebohrnen Princips. Die größere Allgemeinheit erschwert die Fassung eines Sazes. Was die Natur unmittelbar der Seele eingepflanzt, bedarf keines Vorsagens und keines Unterrichts. *Notitia implicita* kann nichts anderes, als Begrifsempfänglichkeit bedeuten; die von niemand geläugnet wird. Der Mensch muß jeden einzelnen Begrif, und jeden einzelnen Nahmen von außen herein in die Seele führen. Was soll ihm denn noch angebohren seyn? Wenn Kinder etwa ihre ursprüngliche Wahrnehmungen jener Principien, nur wegen Mangel der Sprache, nicht zu erkennen geben konnten: warum wissen sie auch dann noch nichts davon, nachdem sie längst in andern Dingen, Erinnern und Sprache geübt? An Kindern zeiget sich noch am meisten die reine Natur. Resultat von allem.

Man gehe

I. in Ansehung der spekulativen Grundsäze von den allerbekanntesten Principien aus: Was ist, das ist; und, etwas kann nicht zugleich seyn, und nicht seyn. Diese Grundsätze, wenn irgend ein anderer, müßten jenen angebohrnen Notionen unstreitig beigerechnet werden; und waren es so einstimmig, daß es wundersam scheinen mußte,

noch einigen Zweifel daran zu hegen. Sind sie dann wirklich auch so durchgängig und allgemein von allen Menschen erkannt? Mit Recht bezweifelt man es.

1. Kinder, Idioten und Blödsinnige wissen offenbar ganz nichts von diesen Principien. Und wo bleibet dann nun die allgemeine Einstimmung, als Kriterium der eingebohrnen Wahrheit? Wenn diese natürliche Impressionen nur einige Bedeutung haben sollen, so müssen sie doch auch wahrnehmbar für die Seele seyn. Eingezeichnet, und unwahrnehmbar doch, was kann dies seyn? Wenn Kinder und Blödsinnige nun nichts von diesen Signaturen wissen (wie die Erfahrung bewährt): wie können sie doch ihrem Verstande eingezeichnet seyn? Eines von beiden! Sind diese Notizen von der Natur dem Verstande nicht eingedrükt: so können sie nicht angebohren seyn. Sind sie es: wie ist es möglich, sie zu verkennen? Eine dem Verstande eingepflanzte, aber unwahrgenommene Notiz, heißt nichts. Wenn, in einem andern Sinn, blos das in der Seele liegen soll, dessen Wahrheit sie zu irgend einer andern Zeit mit Beifall erkennet: dann heißet der eingepflanzte Begrif nicht mehr als das Vermögen, eine solche Erkenntnis sich zu erwerben. Nun aber würde man mit eben dem Recht alle andere Wahrheiten, zu deren Einsicht der Mensch jemals gelanget, auf gleiche Weise angebohren nennen müssen. Noch mehr! Es würde sogar angebohrne Wahrheiten geben, zu deren

wirklichen Einsicht der Mensch sein ganzes Leben hindurch nicht wirklich gelanget. Wie viel Menschen sterben, mit vielen Wahrheiten völlig unbekannt, die sie ungezweifelt hätten wissen können! Will man das Wahrnehmungsvermögen schon einen natürlichen Eindruck nennen, so ist der ganze Streit geendet; und alles läuft nur dahin aus, daß die Vertheidiger der angebohrnen Notizen eine ungewöhnliche Sprache führen; aber im Grunde selbst jedoch mit denen, die sie läugnen, selbst einverstanden sind. Denn wer läugnet je, daß die Seele zu mancherlei Kenntnissen ein Vermögen besize? Alle natürliche Erkenntnis muß angebohren seyn, oder keine. Im Verstande liegen, und nicht verständlich seyn: ist Widerspruch. Also auch die obige Grundsäze, wiefern sie in dem Verstande des Kindes liegen sollen, müßen auch schon dem Kinde verständlich seyn, und mit Beifall von ihm erkannt und angenommen werden.

2. Man sagt

„ Sie werden auch von allen mit Beifall erkannt und angenommen, sobald sie zum Gebrauch der Vernunft gekomnen.„

Aber was heisset dies nun? Soll es heissen: Jene angebohrne Begriffe werden mit dem Vernunftgebrauch dem Menschen erst kennbar und merklich gemacht? oder soll es heissen: die übende Vernunft muß selbst erst diese Principien auffinden und erforschen helfen?

In

In dem einen Fall, wenn die Vernunft selbst erst helfen muß, jene Notizen und Grundsäze aufzufinden und zu erforschen, würde jedes mathematische Axiom und Theorem mit gleichem Recht, als eine durch die Vernunft aufgefundene Wahrheit, nun auch für einen angebohrnen Grundsaz gelten müssen. Was aber irgend dem Menschen soll angebohren seyn, dazu bedarf es überall nicht erst vernünftiger Nachforschung.

In dem andern Fall, wenn die Vernunft nur dienen soll, jene natürliche Zeichnungen der Seele gleichsam lesbar zu machen: würde dies eben so viel heissen, als die Vernunft müsse die sichtbare Gegenstände dem Auge erst sichtbar machen. Die Natur soll der Seele, von ihrem ersten Entstehen an, gewisse Wahrheiten eingezeichnet haben; aber die reifende Vernunft soll sie nun erst der Seele erkennbar machen: heißt eben so viel als — die Vernunft soll dem Menschen, was er vorher gekannt, erst kennbar machen.

„Mathematische und andere Wahrheiten, sagt man, die dem Menschen nicht von Natur so eingepflanzt, werden auch nicht gleich bei dem ersten Vortrag mit so völligem Beifall aufgenommen; und eben hierin lieget der Unterscheidungscharakter der eingepflanzten Notizen.„ — Allerdings bedürfen die mathematische Wahrheiten Beweis; wohingegen die erste Grundprincipien, ohne alles Räsonnement, sich unserm Beifall empfehlen. Aber eben darum sollten

die Vertheidiger der angebohrnen Begriffe nun nicht erst die Vernunft jenen allgemeinen Wahrheiten (veritates catholicæ) zur Gehülfin geben. Schwerlich werden sie selbst den Satz „*impossibile* est, idem simul *esse* & *non esse*„ für eine Schlusfolge der Vernunft gelten machen. Sie, die die eingepflanzte Erkenntnis zur Basis und Leiterin der Vernunft aufstellen, können doch den Vernunftgebrauch nun nicht zu einem nothwendigen Hülfsmittel machen, wodurch jene eingepflanzte Notizen dem Menschen erst merkbar gemacht werden müssen. Jener fertige und entschiedene Beifall, mit welchem gewisse Wahrheiten sogleich von Menschen erkannt und angenommen werden, hänget so wenig von angebohrnen Intelligenzen ab, als von einer geübten Vernunft. (davon in der Folge.)

Und was soll es nun heissen, wenn man sagt, daß die angebohrne Wahrheiten von Menschen mit Beifall erkannt und angenommen würden, sobald sie zum Gebrauch der Vernunft gelangt? Die Vernunft soll helfen, diese Wahrheiten verständlich zu machen: ist falsch! Und wenn es so wäre, würde dies selbst schon beweisen, daß sie nicht angebohren sind. Oder etwa nur — die Zeit der reifenden Vernunft soll, auch ohne deren Hülfe, genau die Zeit seyn, wo jene eingepflanzte Intelligenzen der Seele verständlich werden: ist eben so falsch. Falsch! weil offenbar auch schon bei reifender Vernunft nicht eine Spur von Erkenntnis solcher allgemeinen Grundsäze, z. B. von dem

Saz: *impossibile* est idem, simul *esse* & *non esse*, an vielen Menschen zu finden ist. Und dies eben darum, weil jene abstrakte Begriffe, wohin diese sogenannte und so gewürdigte Axiome ihre Beziehung haben, nicht blos im Gemüth gewebt, sondern auf die nemliche Weise, wie alle andere Wahrheiten, erst aufgefunden, und in die Seele introducirt werden müssen. Wer diese Wahrheiten erkennen will, muß freilich seiner Vernunft wohl mächtig seyn; aber es folget darum nicht, daß jeder nun auch mit dem Vernunftgebrauch zu jener Erkenntnis hingelange. In der That kann es daher nichts anders heissen, wenn die Vertheidiger der angebohrnen Notizen sagen: „der Mensch erkenne sie, sobald er seine Vernunft zu gebrauchen wisse„ als daß der Mensch mit reifer Vernunft irgend einmal diese vorhin ungekannte Wahrheiten zu erkennen vermöge. Aber eben dieses ist ja nun kein vorzügliches und unterscheidendes Kriterium eines angebohrnen Begrifs, einer angebohrnen Notiz; sondern beweiset vielmehr, daß alle diese angebliche Notizen nicht angebohren sind.

Jene Beweisart, daß gewisse Grundsäze darum dem Menschen angebohren, weil bei reifender Vernunft dieselbe von allen Menschen mit Beifall erkannt und angenommen würden, (wenn dies auch wirklich so wäre,) enthält in sich eine offenbare Unschiklichkeit. Wie mag man aus dem, daß eine erst in andern Dingen geübte und gereifte Vernunft einen Satz mit Bei-

fall erkennet, nun doch beweisen, daß dieser Satz schon in seinem ersten Entstehen und vor dem Vernunftgebrauch, dem Menschen eingepflanzt gewesen?

3. Wahr ist es aber, daß der Mensch nicht eher zur Erkenntnis so allgemeiner und abstrakter Grundsäze sich aufheben kann, bis seine Begrifsfähigkeit und seine Vernunft in gemeinern und einzelnen Gegenständen hinreichend geübt, und seine Sprache durch Umgang mit gebildetern Menschen schon so bereichert und erweitert worden, wie es die Fassung jener allgemeinern Begriffe und allgemeinern Nahmen erfordert. Aber was beweiset denn dies für angebohrne Notizen?

4. Man verfolge die Spur, wodurch solche Wahrheiten der Seele zugeleitet werden! Die allererſten Begriffe empfänget die noch leere Seele eines Kindes vermittelst der Empfindung von einzelnen Gegenständen. Nach und nach werden einige ihr geläufig. Der kleine Vorrath wird im Gedächtnis gleichsam beigelegt, und die Begriffe mit Worten bezeichnet. Die Seele fänget bei weiterm Fortschritt allmälig an, ihre Begriffe von dem Einzeln abzusondern, und die Benennungen allgemeiner zu machen. So wird durch Begrif und Sprache der Stoff zum Schliesen der Seele mitgetheilt, und die Wirksamkeit der Vernunft reifet in dem Maas, wie diese Materialien sich vermehren. Einige der allgemeinen Wahrheiten werden etwa früher, als andere, erkannt; sind aber darum

so wenig angebohren, als diese spätere. Die zuerst der Seele eines Kindes vorschwebende Begriffe kommen von aussen. Und in diesen immer mehr sich häufenden Begriffen, sobald die Gedächtniskraft wirksam geworden, bemerkte das Kind viel eher noch, als es sprechen, und seine Vernunft gebrauchen konnte, eine gewisse Uebereinstimmung, oder ein gewisses Misverhältnis. In den Empfindungsbegriffen von Süß und Bitter bemerkte das Kind, noch ehe es die Namen kannte, das Verschiedene nicht minder, als nachher unter den Namen Wermuth und Honig. Jede Wahrheit wird ihm einleuchtend, und mit Beifall von ihm erkannt, sobald die Begriffe und Namen, die sie enthält, ihm klar und verständlich geworden. Nicht eher weis das Kind, daß 3 und 4 gleich 7 sei, bis es die einzelne Zahlen, und den Begrif von Gleichheit kennet. Kennet es nur erst die einzelne Begriffe: dann wird die Wahrheit: daß etwas nicht zugleich seyn, und nicht seyn könne, ihm eben so einleuchtend seyn, als es jene ihm vorher gewesen: daß die Ruthe keine Kirsche sei. Einsicht und Beifall der allgemeinen Säze kann früher oder später erfolgen, je nachdem der Mensch früher oder später die Gelegenheit hatte, die allgemeine Namen, und allgemeine Begriffe fassen und verstehen zu lernen. Aber nichts von diesen ist der Seele angebohren: so wenig als der Begrif von Kaze oder Wiesel angebohren ist. Ein Kind verstehet etwa noch nicht, daß 18 und 19 gleich 37, wohl aber daß 1 und 2 gleich 3 sei. Nicht Man-

gel der Vernunft macht es; sondern weil die einzelne Begriffe von 18 und 19 und 37, schon später in ihm erwekt werden, als die von 1. 2. 3.

5. Evidenz — allgemeine Annahme und entschiedener Beifall, so wie man nur die Worte hört und versteht, soll ein Kriterium der eingepflanzten Axiome seyn. Ist es das? — Auf die nemliche Weise müßten auch alle andere Wahrheiten, die sogleich, wie man die Worte gehört und verstanden, ungezweifelt angenommen werden, von Natur dem Menschen eingepflanzet seyn: wie alle die Säze, worin Zahlenverhältnisse ausgedrükt werden. Z. B. daß 2 mal 2 gleich 4; oder die aus der Naturphilosophie, z. B. daß zwey Körper nicht zugleich in einem Ort seyn können, und tausend andere dergleichen Säze, die dem gesunden Menschenverstande eben so einleuchtend sind, als der Saz vom Widerspruch. So würde es Myriaden von angebohrnen Notizen geben. Ueberall, wo wir entgegengesezte Begriffe von einander negiren: Z. B. schwarz ist nicht weis, ein Viereck ist kein Zirkel, sauer ist nicht süß ꝛc. ist der Saz für sich selbst evident, und niemand, der die Worte verstehet, läugnet ihn. Alle diese Säze müßten dem Menschen angebohren seyn. Und da der Saz es nicht seyn kann, wenn es nicht auch die Begriffe sind, die er in sich enthält: so müßten nun auch alle die Begriffe von Tönen und Farben, Geschmak, Figur ꝛc. dem Menschen angebohren

seyn. Eine Behauptung, die aller Erfahrung und Vernunft zuwider ist! Unläugbar ist die allgemeine Beistimmung das Merkmal der offenbaren Wahrheit eines Sazes. Aber diese offenbare Wahrheit ist nicht auf angebohrne Notizen, sondern ganz auf etwas anderes gegründet, (wie in der Folge gezeigt werden soll,) und kommet andern Säzen eben so zu, die niemand noch den angebohrnen Principien beigezählt hat. Sage man nicht: „Jene Partikularsäze, die für sich offenbar, und sogleich eine allgemeine Beistimmung erhalten, z. B. 1 und 2 ist gleich 3. Grün ist nicht Roth ꝛc. wären nur Folgen und Anwendungen des allgemeinen Axiom vom Widerspruche.„ — Jene Partitikularsäze werden ja von vielen Menschen erkannt, die überall das allgemeine Axiom nicht kennen; und können auch darum den Beifall, den sie erhalten, schlechterdings nicht diesem ungekannten Axiom verdanken.

6. Auch sage man nicht: „Daß jene Partikularsäze von minderer Nuzbarkeit und Allgemeinheit seien, als die angebliche Axiome.„ — Nicht vom Nuzen ist die Rede, sondern von der allgemeinen Beistimmung, als einem sichern Kriterium einer angebohrnen Wahrheit. Und die mindere Allgemeinheit beweiset nur, daß diese Säze eher und leichter gefaßt und verstanden werden können, als jene von einem grösern Umfang und gröserer Allgemeinheit; nicht aber, daß darum jene dem Menschen angebohren sind.

7. Das angegebene Merkmal eines angebohrnen Princips, das alsbaldige Beistimmen und Anerkennen, sobald irgend ein solcher Saz gehört und verstanden werde, beweiset das Gegentheil vielmehr; beweiset, daß ein solcher Saz nicht angebohren sey. Denn man sezet hierbei voraus, daß dergleichen Säze noch vielen fremd und unbekannt seien, (bei schon gesammelten andern Kenntnissen,) bis solche nun erst ihnen vorgetragen werden. Aber wozu das Hören, das Vorsagen, wenn sie doch schon als ursprüngliche Impressionen von Natur in der Seele gezeichnet lagen? Etwa durch den Unterricht soll es noch deutlicher werden, was die Natur im Menschen gezeichnet hatte? Aber wie stimmt das mit der gerühmten Auktorität jener Principien, die der Grund aller Wissenschaften werden sollen, überein? So oft der Mensch durch Vortrag und Belehrung anderer einen offenbaren Saz erkennet, so ist er zwar der ungezweifelten Wahrheit desselben sich bewußt: nicht darum aber, weil sie vorhin ihm angebohren war, sondern weil die Beschaffenheit seiner Begriffe es so erfordert. Wie viele andere allgemeine Wahrheiten werden durch eine gründliche Deduktion, emsiges und unterhaltenes Betrachten und Vergleichen des Einzelnen, von scharfsinnigen Männern erst aufgefunden, denen sodann auch der träge stumpfe Kopf seine Beistimmung nicht weigern kann! Aber angebohren sind sie darum nicht.

8. „Nur eine verworrene, noch unentwickelte Notiz ist es (notitia *implicita*, non *explicita*) die von

jenen Principien urſprünglich in der Seele liegt.„ — Was ſoll denn das lateiniſche *implicita* noch anderes heiſſen, vor der wirklichen Erkenntnis, als das **Erkenntnisvermögen.** Und wenn es nur das heiſſen kann, ſo müſſen auch alle mathematiſche Demonſtrationen urſprünglich *implicite* in der Seele liegen. Aber wie viel ſchwerer iſt es, einen Saz zu **beweiſen**, als — **bewieſen** ihn anzunehmen! Und wenige Mathematiker dürften ſich überzeugen, daß alle von ihnen gezeichnete Diagrammen nur Abdruck der im Gemüth ſchon liegenden, von der Natur ſelbſt eingezeichneten Charaktere ſeien.

9. Eine irrige Unterſtellung iſt es, wenn die Vertheidiger der angebohrnen Grundſäze nun alles ſchon als natürliche Zeichnung in die Seele legen, was doch ganz offenbar nur erſt **von auſſen** beigebracht und gelernt werden kann. Beides, **Ausdruck** und **Begrif**, woraus doch jeder Saz beſteht, muß der Menſch durch Umgang und Unterricht erſt in ſich ſammeln. Und was bleibet denn noch übrig? was ſoll es noch ſeyn, das durch **natürliche** Charaktere gezeichnet worden? Der wahre Grund des Beifalls iſt die nach und nach bemerkte **Konvenienz** oder **Misſtimmung** der ihm bekannten Begriffe, oder dafür als Zeichen gebrauchten Namen. Eben daher kommt es, daß, ſo oft Begrif oder Ausdruk ihn von den ihm bekannten und geläufigen Gegenſtänden zu weit abführet, der Beifall und die Einſicht ihm ſchwerer

wird; obgleich der Saz an sich eben so wahr. Dem Kinde ist es sehr einleuchtend, daß ein Apfel keine Kohle ist. Aber jenes: *impossibile* est idem &c. lieget ihm noch zu weit ab; und weil es die Konvenienz oder Misstimmung dieser allgemeinen Begriffe nicht so leicht, wie dort, bemerken kann, wird es auch dies Axiom so leicht nicht fassen. Längst kennet das Kind seine Spielwerke und seine Puppe, unterscheidet seine Amme von der Kaze, ehe es in diesen allgemeinen Saz sich finden kann. Einem Erwachsenen wird er freilich nachher einleuchtend gemacht, wenn er erst seine Begriffe mehr ins Allgemeine zurükzuführen gewohnt, und unter den allgemeinen Begriffen und Namen ihre Konvenienz oder Disproportion so gut wahrnimmt, als in dem Einzelnen.

Sehr wahr ist es, daß, wenn es angebohrne Grundsäze gäbe, sie auch mit allgemeiner Einstimmung von allen erkannt und angenommen werden müßten. Unbegreiflich und widersprechend wäre es, angebohren und doch unerkannt zu seyn. Nun aber, da ein groser Theil der Menschen jene Grundsäze in ihrer Allgemeinheit überall nicht kennet, so beweiset dies eben, daß sie dem Menschen nicht angebohren sind.

10. „Wir kennen die ersten Gedanken der Kinder ja nicht. Wir wissen ja nicht, was ein Kind in seiner Seele wahrgenommen, ehe es noch Worte brauchen konnte. Der Streit über die angebohrne No-

tizen kann darum auch nicht hiernach entschieden werden. „ — Immerhin lasse man es unbestimmt, welches genau der Zeitpunkt sei, wo Kinder denkend werden. Welcher Vernünftige aber mag sich überreden, daß Kinder dann noch, wann Worte und Handlungen es bewähren, daß Denken, Erkennen und Beifall in so viel andern Dingen von ihnen geübt und angewendet werden, von jenen angebohrnen Principien, (wenn sie das wären,) nichts wissen sollten? Was die Natur selbst von innen der Seele eingedrükt, soll fremd bleiben? indes ihr so viel äussere Gegenstände bemerklich werden? Indes der Mensch so manche von aussen kommende Notizen sammelt, sollen die ursprüngliche Zeichnungen der Natur, innerhalb seines eigenen Gemüths, von ihm selbst unbemerkt und unverstanden seyn? Und doch sollen diese unverfälschliche Charaktere das Fundament aller zuerwerbenden Wissenschaft, und das vorangehende licht alles künftigen Räsonnirens sein? So würde die Natur ihren Zwek verfehlt, und ihre Züge übel gezeichnet haben. Und so sind jene allgemeine Sätze nun auch nicht das erste, womit sich die Seele des Kindes beschäftiget. Oder wer möchte dann sagen, daß das Kind, wenn es seine Amme von der Kaze, mit der es spielt, und von dem Mohr, vor dem es sich fürchtet; wenn es Senf und Zuker unterscheidet, daß dies alles dem früher erkannten Axiom vom Widerspruch zufolge geschehe? Wenn also jene Axiome (wie durchgängig sie auch bei denen, die an abstrakte Begriffe

und allgemeine Namen schon gewöhnt, Beifall finden mögen,) nun doch von Kindern, in einem für andere Gegenstände unterscheidungsfähigen Alter, so völlig ungekannt und unbemerkt bleiben: was kann dies anders beweisen, als daß dieselbe nicht angebohren sind?

11. Und gerad bei Kindern, Idioten, Wilden ꝛc. wo alles blose Natur, wo Erziehung, Instruktion, beigebrachte, zu gewissen Absichten ersonnene Dogmen, Gewohnheit, oder von andern angenommene Meinungen ꝛc. die Natur noch nicht entstellt, wo alles noch damit ungemischt, müßten jene Axiome, wenn sie dann die Natur ursprünglich eingezeichnet hätte, zuerst und hauptsächlich hervorleuchten und merkbar werden. Nun aber finden wir bei Kindern sehr wenig, meist blos auf diejenige Gegenstände, die sie am häufigsten und stärksten afficiren, beschränkten Begrif. Der Säugling kennet seine Amme und seine Wiege. Der muthwillige Knabe, im Umgang mit seinen Gespielen, lernt Lieben und Jagen. Vergeblich würde man den Waldmann, den Ungelehrten nach dem Saz vom Widerspruch fragen. Nicht ein Funke leuchtet davon in der Seele des Blödsinnigen. Und dennoch sollen diese Axiome angebohren seyn? Schulformen sind es, zu dialektischer Kunst, und künstlichen Argumentationen, und polemischen Gebrauch ganz geschikt; aber zur Erforschung der Wahrheit, und zum Wachsthum der Wis-

senschaften von wenig Nuzen. (Davon unten ausführlicher.)

12. Alle diese Betrachtungen werden bei denen vielleicht, welche die Kunst besizen, Wahrheiten zu verwirren, wenig Beifall erhalten. Möchten sie, mit Beiseitsezung vorgefaßter Meinungen, ihr Urtheil zurükhalten, nicht voreilig verdammen; alles erst, was in der Folge des Werks ausgeführt werden soll, reiflich erwegen! Jede Belehrung ist dem Wahrheitsfreunde willkommen und werth. Im Kurzen treffen die Resultate des vorigen dahin zusammen:

> Beide obige spekulative Grundsäze sind nicht mit allgemeinem Beifall von allen erkannt, und eben darum nicht angebohren. Und keiner ists, wenn sie es nicht sind. Den Beifall, den sie erhalten, haben sie mit andern, auch nicht angebohrnen Wahrheiten gemein. Da dieser Beifall auf eine ganz andere Weise erzeugt werden muß, (wie in der Folge gelehrt werden soll,) so darf und kann er nicht von irgend einer natürlichen Inschrift hergeleitet werden.

Ungrund
der
angebohrnen Handlungsprincipien.

Summarien.

Die Grundsäze der Moral sind eben so wahr, aber weniger evident und weniger allgemein, als die erste Erkenntnisprincipien. Konformität der Handlung selbst muß einem angebohrnen Handlungsprincip wesentlich seyn. Naturtriebe, Bestimmungen des Willens sind doch keine im Verstande gezeichnete Charaktere von Wahrheit. Angebohrne Principien bedürfen nicht, wie alle die Grundsäze der Moral, irgend eines weitern Grundes und Beweises. Vortheil und Sicherheit der Menschengesellschaft hat gewisse Regeln der Sittlichkeit heilig gemacht: nicht angebohrner Begrif. Vielen Menschen mangelt die innere gründliche Ueberzeugung von diesen ewigen, göttlichen Sanktionen. Der Gewissenstrieb beweiset nichts für angebohrne Notizen. Menschengeschichte und Völkersitten widerlegen den vorgegebenen allgemeinen Völkerkonsens. Was ganze Völker, mit gemeiner Billigung, in Wort und That verwerfen, das kann nicht angebohren seyn. Natürliches Recht ist darum doch kein angebohrnes Recht.

Der Mangel einer bestimmten festen Angabe — wie viel: und welche es seien, beweiset, daß die angebohrne praktische Grundsäze nichts mehr als Menschendichtung sind. Die Herbertische Angaben werden geprüft

---

In Ansehung

II. der praktischen (moralischen) Grundwahrheiten dürfte aus der allgemeinen und augenbliklichen Anerkennung und Beistimmung viel weniger noch sich beweisen lassen, daß es dergleichen angebohrne Principien gebe,

1. da nicht leicht irgend eine moralische Regel einem jener theoretischen Axiome „Was ist, das ist„ oder dem Saz vom Widerspruch, an Gemeingültigkeit gleich zu stellen ist. Ihre Wahrheit verliehret dadurch nichts. Sie sind eben so wahr, aber nicht so evident. Jene sind durch sich selbst einleuchtend: diese werden es durch Vernunftschlüsse und Räsonnement. Aber wie der Satz: daß die drei Winkel eines Triangels den beiden rechten gleich, nicht weniger wahr, als dieser andere: „das Ganze ist gröſſer, als sein Theil;„ obgleich jener weniger evident, als dieser ist: eben so behaupten auch die praktische Grundsäze, bei einem mindern Grad von Evidenz, die nemliche Wahrheit. Für Wahrheit ist es genug, daß sie bewiesen werden können. Unsere ei-

gene Schuld ist es, wenn wir die gewisse Erkenntnis derselben nicht erlangen. Aber die gänzliche Unwissenheit der einen, und der langsame Beifall der andern, zeiget doch deutlich genug, daß sie nicht den Menschen angebohren sind; sondern durch Nachdenken und eigenes Forschen des Geistes, erst aufgefunden werden müßen.

2. Aus der Menschengeschichte urtheile man, ob es irgend eine so völlig unbezweifelte, und unbestrittene moralische Regel unter den Menschen gab. Wahrheit und Gerechtigkeit scheinen vor allen, als Regel des Handelns, mit der allergrösten Uebereinstimmung von Menschen angenommen zu seyn. Banditen sogar und Räuber, und jene Verworfene, bei welchen kaum ein Schatten von Menschlichkeit zu finden ist, beobachten mit Strenge unter sich selbst gewisse Gesezе, ohne welche ihre Kommunität nicht bestehen würde. Aber wer wollte darum glauben, daß eben dieselbe, die gegen ihre Räubergenossen so gerecht zu handeln scheinen, aber dem ersten besten Unschuldigen Güter und Leben rauben, die Gerechtigkeit, als gemeinpraktisches Princip, erkannt; und, indem sie von Frevel und Raube sich nähren, gleichwohl die Grundsäze der Gerechtigkeit und Wahrheit unmittelbar aus der Natur geschöpft?

3. „Auch Räuber und Böswichte erkennen und billigen mit stillem Beifall die Grundsäze der Gerech-

rechtigkeit, ob sie gleich nicht darnach handeln, (video meliora; deteriora sequor). Nur von Erkennen ist die Rede, nicht von Ueben und Handeln.„— Aber sind denn nicht die Handlungen der Menschen auch die beste Interpreten menschlicher Gedanken? Wenn dann doch viele durch die That, und mancher sogar mit Worten selbst, diese Grundsäze bezweifeln, oder verläugnen: so läßt nun auch von ihnen keine allgemeine Beistimmung sich rühmen; und sie können darum nicht angebohren seyn. Und wenn jene Principien nur in Betrachtung stehen bleiben, nicht in Handlung übergehen, würde es überall unschiklich seyn, sie praktisch zu nennen. Konformität der Handlung muß einem praktischen Princip, wenn es soll angebohren seyn, eben so eigen seyn, als Konformität des Beifalls dem theoretischen Axiom.

4. Naturtriebe, Verlangen nach Glükseligkeit, und Abscheu für Elend, sind freilich dem Menschen eingepflanzt, und wirken stets, und werden Antriebe zum Handeln für ihn. Aber alle diese Stimmungen und Tendenzen unserer begehrenden Kraft sind darum doch keine in dem Verstande gezeichnete Charaktere von Wahrheit. Empfindung lehret den Menschen, daß etwas angenehm oder widrig ist: dieß beweiset noch keine angebohrne Grundsäze des Handelns. Vielmehr erhellet hieraus das Gegentheil. Wären solche Charaktere wirklich von der Na-

tur dem Verstande eingezeichnet, so müßten wir auch ihre Wirksamkeit nicht weniger bemerken, als wir jene unaufhörlichwirksame Triebe des Willens und der Begehrungen in uns wirklich empfinden.

5. Ein anderer Grund, jene angebohrne praktische Grundsäze im Zweifel zu ziehen, ist der: Weil es überall keine moralische Regel giebt, von der man nicht mit Recht einen Grund oder Beweis fordern könnte. Was dem Menschen angebohren, oder wenigstens durch sich selbst offenbar ist, bedarf überall zur Wahrheit keines weitern Beweises. Lächerlich und ungereimt wäre es, vom Saz des Widerspruchs noch einigen Beweis zu fordern. Aller Beweis würde für den doch nur vergebens seyn, der diesem Saz nicht beistimmt, sobald er ihn hört. Aber Schuldigkeit wär' es doch immer, wenn man jene ausgemachte und unwandelbare Regel der Moral, die für alle Lebensgesellschaft so fruchtbar, und der Grund aller Tugend ist: „Thue das auch andern, was sie dir thun sollen;„ nun iemand vorlegen wollte, dem sie noch bisher unbekannt geblieben, und der den Grund davon zu wissen verlangt: Schuldigkeit wär' es, die Wahrheit derselben mit Gründen zu unterstüzen. Ein starker Beweis! daß diese Regel nicht angebohren ist. Wäre sie das, so bedürfte sie keines weitern Grundes, und wäre einer weitern Aufklärung überall nicht fähig. Eine Sittenregel, wenn sie angebohren wäre, leidet keine Deduktion.

6. Daß man Verträge halten müße: ist eine sehr wichtige Regel in der Sittenphilosophie. Aber frage man, warum? „Weil Gott Gutes und Böses mit ewigem Leben und ewigem Tode bestraft oder belohnt„ wird der Christusbekenner sagen. Und der Schüler Hobbes's: „Weil es nothwendig ist, das Band der Menschengesellschaft zu knüpfen, und wer dagegen handelt, dem Staat sich schuldig macht.„ Und einer der Weisen des Alterthums: „Weil das Gegentheil unrecht, der Würde des Menschen zuwider, und Verlezung der Tugend ist, der höchsten Zierde der Menschennatur.„ Daher nun die abstechende Ungleichheit der Menschen über die Regeln der Sittlichkeit: nach einem verschiedengebildeten Begrif von Glükseligkeit. Das könnte nicht seyn, wenn gewisse praktische Grundsäze ihrem Verstande unmittelbar von dem Finger Gottes eingezeichnet wären. Unläugbar ist es zwar, daß das Daseyn Gottes durch so viel auffallende Beweise dem Menschen offenbar, und der ihm schuldige Gehorsam dem licht der Vernunft so einstimmend ist, daß ein großer Theil des Menschengeschlechts eben damit für das Naturgeseż ein Zeugniß gibt. Aber läugnen kann man es doch auch nicht, daß manche moralische Vorschriften von einem großen Theil der Menschen als gültig angenommen werden, ohne darum den wahren Grund, von dem ihre Sanktion und Gültigkeit abhänget, noch eingesehen zu haben. Wille und Ordnung Gottes ist es. „Er siehet die

Menschen im Dunkel wandeln, hält lohn und Strafe in seiner Hand; und ist mächtig genug, die Schuldige zu richten.„ — Nun aber, da Gott Tugend und gemeinen Vortheil des Lebens durch unauflösliche Bande aneinander geknüpft; und die Menschengesellschaft auf Tugendübung, die allen durchaus zum Nuzen gereicht, gegründet werden muß: was ist es Wunder, wenn jeder nun um seines eigenen Nuzens willen jene Regeln nicht nur billiget, sondern andern auch anpreiset und empfiehlt. Sie sind ihm heilig und unverlezlich geworden, weil es um seine eigene Sicherheit geschehen wäre, wenn sie profanirt und verworfen würden. Jene praktische Grundsäze verlieren damit nichts von ihrer ewigen innern Sanktion und Gültigkeit; aber die von Menschen darauf gelegte Wichtigkeit hänget doch nun von der Einsicht des Nuzens, und nicht von angebohrnen Notizen ab; und beweiset sogar nicht einmal eine wahre und aufrichtige Beistimmung für diese praktische Wahrheiten: indem so manche, die sie bekennen und billigen, für ihren höchsten Urheber und göttlichen Gesezgeber in ihren Handlungen nun doch so wenig Achtung beweisen.

7. Wollen wir nicht aus intempestiver Artigkeit dem grösern Theil der Menschen zu viel Aufrichtigkeit zutrauen, sondern ihre Handlungen für die Ausleger ihrer Gedanken gelten lassen: so wird in Ansehung der moralischen Grundsäze sehr oft noch Mangel der

innern gründlichen Ueberzeugung sich offenbaren. Jenes herrliche Sittengebot: Thue das andern nicht, was du von ihnen auch nicht leiden willst, wird doch in Worten mehr als durch die That empfohlen. Verlezung dieser lehre würde man doch nur für Unbesonnenheit dessen halten, der seinem eigenen Vortheil dadurch zuwiderhandelt.

8. „Aber wenn Sturm und Angst des Gewissens den Menschen verfolgt, der diesen praktischen Grundsäzen entgegenhandelt: ist nicht damit ihre innere Gerechtigkeit und Verbindlichkeit genugsam bewiesen?„— Allerdings können auch die moralische Wahrheiten, nachdem sie, wie andere Erkenntniße, ohne dergleichen natürliche Signaturen in dem Verstande vorauszusezen, durch Erziehung, Umgang, Gewohnheit, Sitten ꝛc. einmal erlangt, und mit Beifall aufgenommen worden, einen Gewissenstrieb erzeugen, der nichts anderes als eben die Meinung ist, die wir selbst nun von der sittlichen Beschaffenheit unserer Handlungen hegen. Sollte das Gewissen etwas für angebohrne Principien beweisen, so müßten diese Principien sich selbst zuwiderseyn; denn diesem nemlichen Princip des Gewissens zufolge, billiget der eine, was der andere verwirft.

9. Und wie könnten dann doch viele Menschen den Grundsäzen der Moral so dreist und sicher entgegenhandeln, wenn sie dem Menschen angebohren

wären? Wilde Krieger, ohne einiges Gefühl, ohne den Gedanken an Grundsäze der Sittlichkeit, ohne einigen Scheu vor dem Gewissen, üben die abscheulichsten Lasterthaten aus. Mord, Brand, Verheerungen, ist oft nur Spiel und Wollust furcht- und gesezloser Menschen. Ganze Nationen gab es — nicht rohe Barbaren, sondern vorzüglich policirte und gebildete Nationen, bei denen es üblich war, neugebohrne Kinder auszustellen, sie durch Hunger verschmachten, oder von wilden Thieren verzehren zu lassen. Und dies dünkte ihnen so wenig ein Verbrechen zu seyn, als Kinder zu erzeugen. Noch jezt kennet man Völker, welche das Kind mit der Mutter begraben, die über der Niederkunft gestorben; oder es tödten, wenn irgend ein Sterndeuter Unglück prophezeiht. Noch kennet man Länder, wo der Sohn den alten Vater mordet. In einem Theil von Asien werden die Kranke, an deren Genesung man zweifelt, lebendig in offene Gruben hingeworfen. Die Mingrelier, ein christliches Volk, machen sich kein Gewissen, lebende Kinder zu begraben. Bei andern heidnischen Völkern wurden sie von den Eltern gegessen; bei den Charibäern kastrirt, gemästet, und geschlachtet. Von einem Volk in Peru meldet man, daß die Kinder der gefangenen Weiber bis in das zehnte Jahr fett gemacht, und, wie auch unfruchtbare Konkubinen, geschlachtet und verzehrt werden. Andere glauben, durch nichts, als schwere Rache erlittener Beleidigungen, und Füllung des Körpers mit Fleisch der erschla-

genen Feinde, des Paradieſes ſich würdig zu machen. Kein Name der Gottheit ſogar! keine Erkenntnis! kein Dienſt Gottes! Und die Heilige der Türken ſind eben die, welche mit den allerunverſchämteſten Laſtern ſich beflecken. (Ein Beiſpiel hiervon in Baumgartens Reiſen, B. II. K. 1. S. 63.) Hat nicht die Gewohnheit an mehrern Orten an Zweikampf ſogar noch den Begrif von Ehre angeknüpft, und die Unſchuld in dieſem Fall dem Menſchen zum Fleken und zur Schande gemacht? Und was bei dieſem Volk, in dieſer Gegend, dem Menſchen ein Gewiſſen machen würde, wird anderswo für Recht erkannt, und iſt für andere eine Quelle des Vergnügens. Wo ſind dann jene angebohrne Principien der Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Billigkeit ꝛc.? Wo iſt die allgemeine Einſtimmung, wodurch man dieſe angebohrne Regeln glauben machen will? Das Reſultat von allem iſt: daß der aufmerkſame Forſcher der Menſchengeſchichte und Völkerſitten nirgends ein ſo feſtes Moralprincip, oder eine ſo durchgängiganerkannte Tugendregel aufzufinden vermag, die nicht von irgend einer ganzen Bürgermenge verworfen, und an deren ſtatt nicht etwa eine ganz verſchiedene Sittenregel angenommen werde.

10. Man wird nun freilich wieder ſagen: „von dem Nichtbefolgen einer Regel dürfe man nicht auf das Nichterkennen ſchlieſſen.“ — Iſt richtig geſagt! wiefern ein Menſch etwa ein Geſez überſchrei-

tet, deſſen Gültigkeit er ſelbſt nicht läugnet; wofür er ſelbſt, durch Beſorgnis der Schande, des Tadels und der Strafe, Achtung beweiſet. Ganz ungedenkbar aber und unbegreiflich wäre es, wie ganze Völker doch, ſo einſtimmig und öffentlich, etwas verwerfen könnten, wovon jeder (wie dies der Fall der angebohrnen Notizen wäre,) in ſich ſelbſt eine gewiſſe und untrügliche Wiſſenſchaft haben müßte. Möglich iſt es, daß ein Menſch eine Sittenregel etwa bekennet, die er im Herzen ſelbſt nicht glaubt; nur aus Gefälligkeit für andere, die als wahr ſie angenommen haben. Unmöglich aber iſt es, daß ganze Menſchenvereinigungen eine in ſich ſelbſt untrüglich wahrbefundene, und eben ſo von andern anerkannte Regel, ſich ſelbſt zur Schande, einſtimmig und öffentlich verwerfen ſollten. Was die Natur dem Menſchen eingepflanzt, das muß er auch für gut und recht erkennen. Sagen — daß ganze Völker in Wort und That dem ſelbſt, was ſie (wenn es eingepflanzte Notizen wären,) aus unwiderſtehlicher Evidenz für recht und gut erkennen müßen, einſtimmig widerſprechen: iſt Widerſpruch. „Nichtbefolgen einer Regel iſt kein Beweis für das Nichterkennen.„ — Sei es! Aber die gemeine Billigung irgend eines ganzen Volks, des Nichtbefolgens einer Regel, beweiſet doch gewiß, daß ſie dem Menſchen nicht angebohren iſt. Eine der unbezweifeltſten, den natürlichen Neigungen und der Vernunft des Menſchen angemeſſenſten Regeln iſt, daß Eltern die Ernährer und Pfleger ihrer

Kinder seien. Diese Regel sollte dem Menschen angebohren seyn: wie nun? Alle Menschen sollen dann wirklich hiernach eine Richtung zum Handeln bekommen: ist falsch. Die vorhin angeführte Beispiele widerlegen es. Und wie viel näher liegende Beispiele, ohne nach Mingrelien oder Peru zu reisen! Giebt es nicht Eltern, die nicht für ihre Kinder sorgen, oder sie mißhandeln, und tödten gar? Und nicht bei Barbaren allein, sondern bei verfeinerten Griechen und Römern war Ausstellung unschuldiger Kinder eine hergebrachte Sitte. Wenigstens eine von allen erkannte Wahrheit soll es seyn: ist wieder falsch. An sich ist es ein Gebot, und müßte vorerst in die Form des logischen Sazes gestellt werden: es ist der Eltern Pflicht, für ihre Kinder zu sorgen. Pflicht weiset auf ein Gesez, und dieses auf den Geber des Gesezes, und auf Belohnung und Strafe. Jenes Gebot kann darum auch nicht angebohren seyn, ohne vorauszusezen, daß alle die Begriffe von Gott, Gesez, Belohnung und Strafe zugleich dem Menschen angebohren sind. Denn nur gerad so hin, als Pflicht, kann etwas doch der Seele nicht so angebohren seyn. Und doch sind fähigere und geübtere Denker in jenen Begriffen selbst so einig nicht; und selbst der Gottesbegrif, der vor allen es scheinen dürfte, ist doch (wie in der Folge gezeigt werden soll,) kein angebohrner Begrif. Noch einmal! Ein praktischer Grundsaz, der in irgend einer Gegend, von irgend einer ganzen Volksge-

meinschaft, sicher und dreist, ohne Furcht und Scham, überschritten und verworfen wird, kann nicht dem Menschen angebohren seyn. Wär' er es, so müßte der Mensch auch wissen, daß Gott selbst in seiner Seele ihn gezeichnet habe. Ohne dieses zu wissen, würd' er auch nicht wissen, was Pflicht für ihn sei. Unwissenheit oder Zweifel an dem Gesez, oder die Hofnung, den Gesezgeber etwa selbst zu täuschen, oder seiner Rache zu entweichen, konnte ihn bewegen, dem plözlichen Anlauf seiner Begierde sich preiszugeben. Aber bei der schlechthin nothwendigen und gegenwärtigen Vorstellung der Rache Gottes — seine zur Strafe der Schuldigen ausgestrekte Rechte, von der einen, und die verführerische Reize des Lasters, von der andern Seite: würd' es unmöglich seyn, wider ein Gesez zu sündigen, das mit unverkennbarer Schrift dem Herzen eingegraben ist; und mitten im Gefühl eines allmächtigen Gesezgebers und seiner unverlezlichen Verordnungen (so müßt' es seyn, wenn die Grundsäze der Moral dem Menschen angebohren wären,) sie dennoch zu verachten, und von sich zu stoßen. Unmöglich wär' es, daß die ganze Menge anderer, ja selbst die Wächter und Vorsteher des Gemeinwesens, bei dem unwiderstehlichen Gefühl von diesem angebohrnen Gesez in sich selbst, eine solche Verlezung desselben nicht für Verbrechen halten sollten. Lohn der Tugend, und Strafe des Lasters, die das Gesez dem Menschen entgegen hält, das ist es, was die Neigungen der Menschen ordnen,

und seine Leidenschaften zähmen muß. Und diese Strafe muß den Reiz der gesezwidrigen Handlung überwiegen. Kein Gesez kann dem Menschen **angebohren** seyn, ohne die gewisse und ungezweifelte **Wissenschaft** der unvermeidlichen **Strafe** des **Verbrechers**. Wozu helfen angebohrne Gesezе? wenn die Menschen über die **Gewisheit** und **Nothwendigkeit** derselben eben so schwankende Begriffe haben sollten, als wenn sie überall nicht angebohren wären. Ein **angebohrnes Gesez**, ohne die eben so angebohrne gewisse Erkenntnis einer unvermeidlichen, alle Reize zum Bösen überwältigenden Strafe, ist durchaus ungedenkbar: oder man müßte neben dem angebohrnen **Gesez** auch etwa ein angebohrnes **Evangelium** unterstellen.

11. Denke man nicht, daß damit die Wirklichkeit des **Naturgesezes** geläugnet werde. Ganz etwas anderes ist **angebohrnes** Gesez; etwas anderes ein **natürliches** Gesez. Etwas anderes, ein vom ersten Beginn der Seele eingepflanztes Gesez; und etwas anderes, ein durch natürliche Principien der wirksamen Vernunft **erkennbares** Gesez. Eines ist Irthum wie das andere: das Daseyn eines **angebohrnen** Gesezes behaupten; oder überall die Wirklichkeit des **Naturgesezes** läugnen wollen.

12. Die Verschiedenheit der Meinungen der Vertheidiger der angebohrnen Principien selbst, in Bestimmung und Angabe derselben, ist doch gewiß kein Beweis einer **allgemeinen** Beistimmung; und dürf-

te den Argwohn erregen, daß die Menschen nach Willkühr dergleichen Principien sich selbst gedichtet. Eine sichere Anzeige wäre doch mit Billigkeit zu erwarten, wenn die erste Grundsäze aller Wissenschaft, und die erste Grundlehren der Moral so **ursprünglich** dem Menschen sollen eingezeichnet seyn — **wie viel** dann? und **welche** es seien? Doch in der That würd' es einer Belehrung hierüber kaum bedürfen. Bei dem **unmittelbaren** Gefühl solcher ursprünglichen Wahrheiten würden die Menschen von den spätergelernten und daraus abgeleiteten Wahrheiten sie von selbst unterscheiden. Ihre **Anzahl** könnte so wenig zweifelhaft seyn, als es dem Menschen die Anzahl seiner **Finger** ist. Da gleichwohl niemand noch bisher eine liste derselben entworfen hat: so wird der Zweifel an diesen angebohrnen Principien wohl auch verzeihlich seyn. Und es ist sehr zu vermuthen, daß wenn Menschen von verschiedenen Sekten den Katalog hiervon zu entwerfen hätten, man nur Principien darin finden würde, wie sie für jede solche Sekte passen, und deren Ansehen zu begründen, dienen möchten. Und was noch mehr! viele Menschen finden dergleichen angebohrne Grundsäze so wenig in sich, daß sie sogar alle Regeln der Moral, und alle Principien der Tugend miteinander zerstöhren möchten; indem sie den Menschen in ein **Antomat**, und alles **freie** Handeln des Menschen in mechanische Bewegung umzuwandeln suchen.

Besondere Prüfung
der
von Herbert als angebohren aufgestellten praktischen Grundsäze.

Herbert (in dem Buch über Wahrheit,) hat erst neuerlich jene angebohrne Principien verzeichnet. Er sezet als Merkmale derselben folgende voraus:

Priorität.
Independenz.
Allgemeinheit.
Gewißheit.
Nothwendigkeit, (in Absicht auf Menschenerhaltung) und
Augenblikliche Beistimmung.

Er erkläret an einem andern Ort: „Diese gemeingültige Wahrheiten müßen durch kein besonderes Religionsbekenntniß beschränkt werden. Sie sind ursprünglich in der Seele selbst umschrieben, und keinen geschriebenen oder ungeschriebenen Ueberlieferungen unterworfen.„ — Und bald darnach: „Unsere katholische Wahrheiten sind als ungezweifelte Gottessprüche in dem innern Gericht gezeich-

net.„ Diesen vorausgesezten Merkmalen zufolge werden als angebohrne Principien von ihm folgende angegeben:

Daß ein Gott sei.
Daß man Gott verehren müsse.
Daß Tugend und Frömmigkeit die beste Art der Gottesverehrung sei.
Daß man Sünde bereuen und lassen müsse.
Daß es einen Stand der Vergeltung (Belohnung und Strafe) nach diesem Leben gebe.

So wahr diese Säze sind, so wenig ist damit bewiesen, daß sie dem Menschen angebohren sind. Man bemerke:

1. Daß die vorangegebene Merkmale gleich gut auch ausser den fünf genannten Principien auf viele andere Säze passen würden; gleich gut auch auf den Saz: Thue andern das, was sie dir thun sollen.

2. Daß jene Merkmale auf diese genannte fünf Principien selbst nicht durchgängig passen. Priorität, Independenz und Allgemeinheit kommet keinem derselben so völlig zu. Gewißheit und augenblikliche Beistimmung findet sich so wenig, als die vorige Charaktere, in den drei leztern Principien. Und

die Geschichte zeuget, daß nicht nur einzelne Menschen, sondern ganze Völkerschaften jene Principien, zum Theil oder miteinander, bezweifelt haben.

Gehe man in das Einzelne! „Tugend und Frömmigkeit ist die beste Art der Gottesverehrung:„ wie kann dies ein angebohrner Grundsaz seyn? so lange der Begrif von Tugend noch so streitig und schwankend ist? Welch eine unsichere Regel des Lebens und des Handelns müßte das seyn! Was wäre denn der Sinn dieser Regel? (Denn der Sinn machet doch ein Princip, und nicht der Laut.)

Was verstehet man durch Tugend? Handlungen etwa, die nach den verschiedenen Meinungen der Völker für löblich angesehen werden: nun fehlet dem Saz nicht nur die Gewißheit, sondern die Wahrheit selbst. Oder Handlungen, die dem Willen Gottes und der von ihm vorgeschriebenen Regel gemäs: nun ist der Saz an sich zwar wahr und gewiß; aber von keinem praktischen Gebrauch, so lange der Mensch nicht weis, was will Gott? was hat er verordnet?

„Sünden muß man bereuen und lassen!„ dienet eben so wenig zum Lebensunterricht, so lange man nicht deutlich erklärt, was Sünde sei. Soll Sünde nur überhaupt alles Unerlaubte, und Straf-

würdige bezeichnen: so ist mit jenem Princip, ohne die Kenntnis der einzelnen Handlungen, die von dieser unerlaubten und strafwürdigen Beschaffenheit sind, dem Menschen nicht geholfen. Nur für den, der diese Handlungen schon kennet, kann das öftere Erinnern an jene Regel von Wichtigkeit und Nuzen seyn. Angebohren aber ist sie darum nicht. Und wie ist es auch möglich, daß Gott gewisse Principien der Seele des Menschen, unter so unbestimmten Namen, wie die von Tugend und Sünde, eingezeichnet haben sollte? Ueberall lassen sich die allgemeine Namen nicht verstehen, ohne zuvor die darunter liegende einzelne Begriffe richtig zu fassen. Die Norm des Rechthandelns hänget nicht an irgend einem Namen, sondern an der Beschaffenheit der Handlung selbst; und muß immer dieselbige seyn, welche Sprache ein Volk auch immer reden mag — Englisch, Scythisch oder Japanisch; die nemliche auch für den, der überall keine Sprache reden lernt, wie der Taubstumme. Sobald man bewiesen wird, daß alle Menschen, auch ohne den Gebrauch der Sprache, und ohne aus vaterländischen Sitten und durch Unterricht es gelernt zu haben, mit einstimmigen Beifall es erkennen — daß man nicht morden, nicht mehrere Weiber nehmen, seine Kinder nicht tödten, nicht ausstellen; niemand etwas von dem seinen entwenden, seinem Nächsten vielmehr helfen und nüzen; und was man diesem zuwidergehandelt, mit dem ernsten Vorsaz der Besserung, bereuen solle ꝛc.:

dann

dann mögen dieſe und andere ähnliche Säze für angebohrne, praktiſche Principien gelten. Nun aber laſſen dergleichen Principien durch eine allgemeine Beiſtimmung durchaus ſich nicht beweiſen.

Mit der gewöhnlichen aber unbedeutenden Ausflucht: „daß die angebohrne Moralprincipien wohl auch durch Erziehung, böſe Gewohnheit, herrſchende Meinungen und andere Verderbniſſe entſtellt, verdunkelt, und zulezt völlig aus der Seele ausgetilget werden könnten:„ iſt wenig geſagt. Vorerſt wird damit offenbar das obige Kriterium der angebohrnen Wahrheiten, — die allgemeine Beiſtimmung, zernichtet; oder alles läuft am Ende auf einen ſophiſtiſchen Soriten hinaus, der etwa alſo lauten würde:

was alle Menſchen für wahr halten und billigen, das iſt der menſchlichen Natur vom Schöpfer eingepflanzt und wahr.

was diejenige, die ihre Vernunft richtig gebrauchen, für wahr halten und billigen, das halten alle Menſchen für wahr und billigen es.

was wir und unſere Landsleute, und unſere Sekte ꝛc. für wahr halten und billigen, das halten eben die für wahr, die ihre Vernunft richtig gebrauchen. Alſo was wir nun für wahr halten und billigen, das ſind die angebohrne Principien.

Schön geschlossen! Welch ein kurzer Weg ist dies zur Untrüglichkeit! Aber im Grunde heisset denn dies doch auch nichts anders als:

Unsere Principien sind zwar schlechthin von allen anerkannt; aber viele sind dann doch nicht einstimmig damit.

Wenn überall die so gerühmte angebohrne Principien durch Instruktionen, Meinungen ꝛc. entstellt und verlöscht werden können: was helfen sie dem Menschen? Nachdem man lange sich eines angebohrnen Lichts gerühmt, würde man nun doch im Dunkel wandeln müßen, wie ohne dasselbe.

Es kann nicht geläugnet werden, daß nach Verschiedenheit der Klimate, Sitten und Verfassungen unter den Menschen, manche auch ungereimte und widersinnige Meinungen, als erste ungezweifelte Grundsäze von ihnen angenommen werden; wofür auch sonst gescheide und scharfsinnige Männer oft Leib und Leben lassen würden. So seltsam es dem ersten Anblik nach auch scheinen dürfte, daß gewisse Dogmen, die in ihrem ersten Ursprung von Ammenwiz und altweibischen Aberglauben ausgeflossen sind, in der Folge bis zur Würde unbezweifelter Grundsäze für Sitten und Religion erhoben werden konnten: so wenig wird man, bei genauer Betrachtung der stufenweisen Fortschritte menschlicher Erkenntniß, sich darüber zu wundern Ursache finden. Die leere Seele

eines Kindes (tabula rasa) wird von den ersten Instruktoren nun gleich mit Lehren und Meinungen, die es glauben und behalten soll, eingeweiht. Bei aufkeimender und reifender Vernunft werden die schon eingesammelte Begriffe, im Umgang mit ihres gleichen, durch Billigung anderer, und vornemlich durch den Beifall der von ihnen am meisten geliebten und geschäzten Personen merklich verstärkt. Der heranwachsende **Jüngling**, indem er in sich selbst blikt, findet nichts früheres und älteres, als diese Meinungen und diese Begriffe. Ihr **Ursprung** aber, wie? und wann? und von wem er sie angenommen und gelernt? lieget über die Zeit zu weit hinaus, wo er angefangen, seine Veränderungen in das Archiv des Gedächtnisses einzutragen — um ihn finden zu können. „Diese Säze, meint er, (weil er ihren Ursprung nun nicht zu erreichen vermag,) müssen vom Schöpfer der Natur wohl eingezeichnet seyn.„ Alles wird nun aufgegriffen, alles befolgt: wie Kinder ihren Eltern ehrerbietigen Gehorsam beweisen, nicht aus unmittelbarem Zuge der Natur, sondern weil sie nicht anders gewöhnt und angewiesen sind; aber die Zeit, wo zuerst diese Unterrichtungen ihnen beigebracht worden, nun selbst nicht kennen, und darum es für so **reinnatürlich** halten. Werfe man einen Blik auf die **wirkliche** Menschenverfassung, um dies alles sich noch einleuchtender zu machen? So viel Menschen würden ohne die tägliche Uebung irgend eines Metier ihr Leben so gar nicht hinzubringen vermögen. Vielen

würde es ihre Ruhe kosten, wenn sie nicht an irgend gewisse Grundsäze, als unumstösliche Wahrheiten, sich halten, und Trost und Zuflucht in ihnen suchen könnten. Mangel der Zeit bei dem einen, Trägheit bei dem andern, auch frühe Warnungen gegen alle Prüfung der eingeflößten Grundsäze ꝛc. sind die Ursachen, warum so viele nun ihr Lebenlang mit blindem Beifall sich ihnen unterwerfen. Gewohnheit — oft mächtiger als die Natur, von zarter Kindheit an, hatte so manches, als geheiligtes Orakel anzunehmen sie genöthiget, Verstand und Herz gefesselt. Was ist es Wunder, wenn auch Menschen von geseztern Alter, bei ihren nothwendigen Lebensbeschäftigungen, oder einem mächtigen Hang zu Vergnügungen, jene Dogmen nie mit Ernst untersuchen? Wenn es zumal schon selbst als Axiom gelehrt worden, daß diese Grundsäze überall nicht bezweifelt werden dürfen. Und wenn auch die Menschen Zeit hierzu, und Fähigkeit, und Willen hätten: wie schwer und sauer wird es dem Menschen, die Fundamente seiner vorigen Denk- und Handlungsweise zu erschüttern! Wie unangenehm ist es, seine vorige Irthümer und Fehler sich zu bekennen! Welch ein gestählter Muth gehört dazu, die Beschimpfungen und Lästerungen zu dulden, die jeden treffen, der gegen Landessitten und Sektengeist zu sezen sich wagt? Wer will gern einen Neuling, einen Skeptiker, einen Gotteslängner sich schelten lassen? Namen, die man so bereit jedem beizulegen pflegt, der im mindesten nur von herrschenden Mei-

nungen sich entfernt! Und wie viel mehr wird er sich scheuen, diese — ihm selbst und andern so ehrwürdige Alterthümer anzugreifen, wenn er selbst sie nun für das von Gott unmittelbar gezeichnete Urbild erkennet, wornach alle andere Meinungen geprüft werden müssen? Aus diesem allem ist es wohl zu begreifen, wie Menschen dergleichen gewohnte, vertraute Phantome mit ehrerbietiger Achtung und steifem Anhang vertheidigen, und den armseligsten Irthümern sogar einen Charakter der Göttlichkeit zueignen können. Die Vernunftfähigkeit des Menschen will durchaus beschäftiget seyn. Sie würde ohne einen festen Punkt, von dem sie ausgehet, überall nicht wirken können. Trägheit, oder anderwärtige Beschäftigungen, Zeitmangel, und wie viel andere Umstände? gestatten nur wenigen, in die Erkenntnisprincipien einzudringen, und die Wahrheitsquellen selbst zu erforschen. Viele borgen daher nur anderwärts, was ihnen keines Beweises zu bedürfen scheint; gewöhnen sich allmählich daran, würdigen es als Wahrheit, ohne es zu prüfen. So kann Erziehung und Landessitte auch wohl die ungereimteste Dinge für angebohrne Principien gelten machen. Und indem man zu lang seine Augen darauf heftet, wird das natürliche Licht endlich bis zu einem solchen Grade geschwächt, daß man eitele Hirngespinste für Gottes Bild, und für ein Werk seiner Hände nimmt.

Nach dem hier gezeichneten Gang läſſet dann auch die Möglichkeit ſich wohl einſehen, wie bei aller der Mannichfaltigkeit der Grundſäze unter den Menſchen gleichwohl nun einige doch für **angebohren** ausgegeben, und als ſolche mit der feſteſten und hartnäkigſten Ueberredung vertheidiget werden. Eines von beiden! Iſt das die Prärogativ eines angebohrnen Princips, daß es **ohne einige Prüfung** durch eigene Auktorität beglaubiget werden ſoll: was wäre denn nun, das nicht als Glaube geltend gemacht werden könnte? Iſt es aber erlaubt, auch die angebliche, erſte und angebohrne Principien zu **prüfen**: nun wird man doch auch fragen dürfen, welches die ſichere **Kennzeichen** davon ſind? um die ächte Grundſäze von den falſchen zu unterſcheiden; bei ſo abweichenden Meinungen über einen ſo wichtigen Gegenſtand, für Irthum ſich hüten zu können. Aber die **allgemeine Beiſtimmung** — das einzige Merkmal, wodurch man bisher jene angebohrne Notizen kennbar und gültig zu machen geſucht, nach allem dem vorigem, iſt durchaus unzureichend; und darum muß es erlaubt ſeyn, auch die **Wirklichkeit** der angebohrnen Handlungsprincipien zu läugnen.

Weitere Erörterung
über
die vorige Materie.

Summarien.

Ueberall giebt es keine angebohrne **Grundwahrheiten**, wenn es keine angebohrne **Begriffe** giebt. Nähere **Erläuterung** durch einen metaphysischen, einen mathematischen und einen moralischen Grundsaz. Auch der **Gottesbegrif** ist den Menschen nicht angebohren; ist aber der allerwürdigste, allerfruchtbarste und allernatürlichste Begrif. Der Güte Gottes war es angemessen, dem Menschen die Fähigkeit mitzutheilen, ihn zu erkennen; nicht aber eine **wirkliche** Gotteserkenntnis ihm einzupflanzen. Auch die ungleiche und **widersinnige** Koncepte, welche Menschen oft sich von der Gottheit gebildet, widerlegen den Wahn von angebohrner Gotteserkenntnis. Der reinere Begrif der Weisen war doch nicht der gemeinere Begrif bei weitem der grösern Menschenklassen. Auch der Begrif von **Substanz** ist kein angebohrner Begrif. Von Uebung und richtigem Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten hänget **allein** unsere Erkenntnis ab. Die Gewisheit derselben beruhet nicht auf

angebohrnen Principien. Trägheit und Stolz hat den Wahn der angebohrnen Principien begünstiget: eine Fessel des Verstandes!

Jene Vertheidiger der angebohrnen Grundsäze würden bei strengerer Aufmerksamkeit auf die Bestandtheile solcher Principien, vielleicht selbst den Ungrund dieser Behauptung eingesehen haben. Jeder Saz bestehet aus Begriffen. Sind die Begriffe nicht angebohren: so kann es auch der Saz nicht seyn. Ohne Begrif ist keine Erkenntnis, kein Beifall, kein Urtheil, in der Seele so wenig als mit einem wörtlichen Ausdruk, gedenkbar.

An Kindern sehe man es! Ausser einer matten Vorstellung — Eindruk von Hunger und Durst und Wärme, und einiger schmerzhaften Empfindung, (den es etwa schon im Mutterleibe gehabt,) dürfte bei einem neugebohrnen Kinde sich auch die mindeste Spur von einem festen, fixen Begrif nicht finden; vielweniger von einem solchen Begrif, wie er den allgemeinen Namen, woraus jene Principien bestehen, entsprechen müßte. Man siehet vielmehr, wie allmählig und stufenweise gewisse Begriffe der Seele des Kindes beigebracht werden: nicht mehr, und keine andere, als genau die, welche die Erfahrung und längere Betrachtung der vorkommenden Gegenstände ihm beizubringen vermag.

Wende man es auf einige dieſer angeblichen Principien einzeln an!

1. In dem Saz: *Impoſſibile* eſt idem ſimul *eſſe* et *non eſſe*, liegen die Begriffe von Impoſſibilität und Identität. Und dieſe Begriffe ſollen allen Menſchen angebohren ſeyn? Sie ſollen die allererſte Begriffe eines Kindes ſeyn? Das Kind ſoll ehe wiſſen, was Impoſſibilität und Identität, als es noch weis, was Weiß und Schwarz, was Süs und Bitter iſt? Nur dieſem Princip zufolge ſoll es wiſſen, daß Milch, mit Wermuth gemiſchet, nicht ſchmeket wie reine Milch? Nur vermittelſt dieſes Princips ſoll es ſeine Amme von einer Fremden unterſcheiden? — Es fehlet ſo viel daß die Begriffe von Impoſſibilität und Identität dem Kinde angebohren ſind, daß der Erwachſene ſelbſt nur durch gefliſſene Aufmerkſamkeit ſie erſt erlangen kann, und viele von reifem Alter ſie gar nicht erlangen. Das Kind von der Wiege her, ſoll es ſchon wiſſen, was Identität bedeute? Sage dann das 7jährige Kind, oder auch der 70jährige Mann: Ob ein Menſch, wenn er einen andern Körper hätte, noch der nemliche Menſch ſeyn werde? Ob Euphorbus und Pythagoras mit der nemlichen Seele, in verſchiedenen Jahrhunderten, der nemliche Menſch geweſen? Noch mehr! Ob der Hahn, mit der nemlichen Seele, auch der nemliche geweſen, der Euphorbus und Pythagoras war? Wäre der Begrif von Iden-

tität ein angebohrner Begrif, so müßten schlechthin alle Menschen darin einverstanden seyn. Angebohrne Begriffe, die nicht durchgängig allen klar und deutlich wären, würden, anstatt den Grund zu allgemeiner und ungezweifelter Wahrheit zu legen, alle Menschenerkenntnis durchaus zweifelhaft machen. Und wenn in der Auferstehung die nemliche Menschen aus den Gräbern wieder hervorgehen sollen, und Gott sie richten wird nachdem sie gehandelt haben: wer möchte sogleich es bestimmen, worin diese numerische Menschenidentität bestehe? Wer möchte behaupten, daß der Begrif von Identität ihm (und viel weniger noch einem Kinde) angebohren sei?

2. Der mathematische Saz: Das Ganze ist gröser, als sein Theil, würde so gut, als irgend ein anderer verdienen, für ein angebohrnes Princip zu gelten. Nun aber sind die Begriffe, die er enthält: „Totum und Pars„ nur blos gewisse Verhältnisse von Ausdehnung und Zahl. Auch diese müßten also angebohren seyn. Werden die Vertheidiger der angebohrnen Grundsäze dies zu behaupten wagen?

3. Eine der ersten und wichtigsten praktischen Wahrheiten ist ungezweifelt die: Daß man Gott verehren müsse. Aber ohne zu behaupten, daß auch die Begriffe: Gott und Verehrung, dem Menschen angebohren seien, kann auch dies Princip

nicht angebohren seyn. Verehrung — ein Begrif, den so wenige Erwachsene selbst klar und deutlich fassen, lieget doch gewiß nicht in der Seele eines Kindes schon. Und der Gottesbegrif (ohne welchen wohl freilich überall keine praktische Grundsäze dem Menschen können angebohren seyn, weil ohne Gesezgeber auch schwerlich ein Gesez sich denken lässet,) ist nun doch auch nicht angebohren. Nicht der ältern Gottesläugner zu gedenken, hat man ja selbst, in den neuern Zeiten, vermittelst der Schifffahrt, in Brasilien, auf den karibäischen Inseln ꝛc. ganze Völker gefunden, die keinen Begrif von der Gottheit hatten. La Loubere berichtet von dem schon sehr gebildeten Volk in Siam, daß es keinen Begrif von der Gottheit habe, und nach ihm wär' es mit China nicht viel anders. Auch in den policirtesten ländern möchte die Gotteserkenntnis bei vielen wohl sehr schwach und dunkel seyn. Wie viele lasterhafte und verdorbene Menschen unter uns selbst, würden für Gottesverläugner sich erklären, wenn sie öffentliche Schande, und die Strafe der Obrigkeit nicht fürchten müßten!

Keines von beiden! Wäre auch der Gottesbegrif ein allgemeinerkannter Begrif, so wär' er darum doch nicht angebohren: so wenig als andere gemeinerkannte Begriffe — Feuer, Sonne, Wärme, Zahlen ꝛc. darum dem Menschen angebohren sind. Und — wäre im Gegentheil der Gottesbegrif, und selbst der Gottes-

name, von einem Theil des Menschengeschlechts nicht wirklich gekannt, so beweiset dies nichts wider das Daseyn Gottes: so wenig als man darum die Wirklichkeit des Magnets nun läugnen dürfte; weil viele Menschen weder Sache noch Namen kennen. — Wir lernen die Namen der Dinge im täglichen Gebrauch unserer Muttersprache, durch Umgang mit andern, denen sie vorhin geläufig geworden. So bildet sich allmählig in uns ein Begrif von dem dadurch bezeichneten Ding. Jemehr Erhabenheit, Gröse, Ehrwürdigkeit, an einen solchen Begrif angeknüpft, und jegröser der Scheu für einer durchaus nothwendigen und unbeschränkten Macht, worunter er der Seele eingeprägt wurde, (wie der Gottesbegrif,) um so tiefer muß er auch, ganz natürlicherweise, in ihr Wurzel fassen, und um so weiter wird er sich verbreiten. Der Gottesbegrif ist ein höchst vernünftiger Begrif. Die ganze Natur — so viel sichtbare Merkmale in der weiten Schöpfung von höchster Weisheit und höchster Macht, müßen die vernünftige Kreatur, wenn anders sie zu ernster Betrachtung darüber sich Zeit und Mühe nimmt, hinleiten zu der Erkenntnis des göttlichen Urhebers aller dieser wundervollen Werke. Und in der That wär' es weniger seltsam, daß einigen Menschen, Feuer, Zahlen, und andere ganz gemeine Dinge, unbekannt geblieben, als daß irgend ein ganzes Volk, aus Mangel des Nachdenkens, die Gottheit überal nicht kennet. Und wenn auch der Gottesname, und der dadurch bezeichnete so höchst-

wichtige Begrif von einem höchsten unsichtbaren, allweisen und allmächtigen Wesen, schon von den frühesten Zeiten her, über das ganze Menschengeschlecht sich ausgebreitet, und bis in die späteste Zukunft unverlöschlich sich fortgepflanzt hätte: so würde dies zwar beweisen, daß es von den frühesten Zeiten her Menschen gegeben, die durch Nachdenken und aufmerksames Betrachten der Natur, durch Anwendung ihrer natürlichen Fähigkeiten, und besonnenes Forschen nach den Ursachen und Ursprung der Dinge, diesen hohen und fruchtbaren Begrif aufgefunden haben; und daß derselbe, so bald er nur von Menschen gefunden war, durch seine innere Würde und Wichtigkeit, und die genaueste Uebereinstimmung mit der denkenden Vernunft, sich allgemein empfohlen, und durch kein Zeitalter habe wieder vertilgt, oder verdrungen werden können; nicht aber, daß er darum dem Menschen angebohren sei. Man denke sich eine Kolonie von Kindern, auf irgend einer Insel, ganz ohne Feuer! Ganz gewiß werden diese Koloniſten weder einigen Begrif, noch den Namen selbst des Feuers kennen. Auf die nemliche Weise würde auch Name und Begrif der Gottheit ihnen mangeln, bis irgend einer unter ihnen Betrachtungen über die Natur, Ordnung und Zusammenhang der Natur, anstellet, und der so gefundene Begrif der Gottheit auch den übrigen mitgetheilet würde. Man sagt: „Aber der höchsten Güte Gottes war es doch gemäs, in einer so höchst wichtigen Sache, wie die Gotteserkenntnis ist, den Men-

schen nicht in Unwissenheit und Finsternis zu lassen; sondern irgend einen unverkennbaren Charakter der Gottheit ihm ursprünglich einzuzeichnen, und eben hierdurch Menschen in Gehorsam und Verehrung Gottes zu erhalten.„ — Aber dies Argument würde zu viel beweisen. So hätte Gott auch wohl dem Menschen alle seine Pflichten, alles was er thun und lassen solle, ursprünglich in die Seele zeichnen, und Willen und Neigungen auch völlig hiernach stimmen müssen. Freilich würden die Menschen nun Gott nicht suchen dürfen, und menschliche Begierden würden nun nicht dem Verstande entgegenstreben. Aber ist es nicht vermessen? und trauen wir nicht unserer Weisheit zu viel? sobald wir ausmachen und festsezen wollen, was Gott thun soll. Wir müssen es umkehren, und von dem anfangen, was er gethan. So hat es Gott geordnet: darum muß es auch das beste seyn. Und wie will man hieraus die Wirklichkeit der angebohrnen Begriffe begründen? indes doch alle Erfahrung das Gegentheil bewährt. Gottes Güte, ohne einen angebohrnen Begrif, hat für den Menschen genugsam gesorgt. Gott gab dem Menschen wirksame Kräfte, wie sie seiner Natur und Bestimmung angemessen waren; durch deren Uebung und Gebrauch er zur Erkenntnis Gottes, und alles dessen, was ihm gut und nüzlich ist, hingelangen konnte: wie er ihm auch Hände, und die zur Bearbeitung nöthige Materialien gab. Ursprüngliche Impressionen, und schon gebildeten Begrif in die Seele zu legen, war so

wenig erforderlich, als daß er auch ſelbſt dem Menſchen Brüken und Häuſer bauen ſollte. Wenn es Völker gibt, die keine Häuſer und Brüken bauen, oder übel bauen; und eben ſo auch Völker, ohne alle, oder ohne eine richtige Gotteserkenntnis und Grundſäze der Moral: ſo lieget der Grund des einen und des andern, blos in dem Nichtgebrauch ihrer natürlichen Fähigkeiten, und in dem blinden unforſchenden Anhang an Meinungen und Sitten, die ſie vorgefunden. Wäre der Hottentott in England gebohren, ſo würd' er auch die Schiffart und die Handlung nicht weniger kennen, als der Engländer ſie kennt. Und wenn wir auf der Küſte der Kaffern gebohren wären, ſo wären wir vielleicht nicht beſſer als jene. Der einzige Unterſcheid des gebildeten Menſchen von dem Wilden, lieget in dem Grad, wie der eine und der andere ſeine natürliche Kräfte gebraucht.

Wahr iſt es! wenn irgend ein Begrif dem Menſchen angebohren wäre, ſo müßt' es der Begrif der Gottheit ſeyn. Vermittelſt deſſelben würde der Menſch in dem beſtändigen Gefühl ſeiner Abhängigkeit, und dem regen Erinnern an ſeine Pflichten erhalten. Aber wie lang dauert es, bis ein Kind zur Erkenntnis Gottes gelanget? Und was weis es hernach noch anders von Gott, als was es eben ſeinem Lehrer abgelernt hat? Von urſprünglichem Begrif überall keine Spur! Die erſte Impreſſionen bekommet der Verſtand des Kindes von den nächſten Gegen-

ständen, die es umgeben. Nach dem grösern Umfang der sinnlich dargestellten Gegenstände erweitern sich die Gedanken des Kindes. Alle diese Begriffe werden im Gedächtnis gesammelt, und hernach auf mancherlei Weise verglichen und ineinander gereihet. Auch nur durch diesen, und keinen andern Weg wird der grose Gedanke eines Gottes (wie unten gezeigt werden soll,) endlich in der Seele hervorgebracht. Und da die Menschen mit dem Namen der Gottheit oft so verschiedene und entgegengesezte Begriffe verbinden: wie könnte dieser Begrif doch so ursprünglich durch den Finger Gottes unmittelbar der Seele eingegraben seyn? Eine ganz heidnische Welt dachte sich ihre Götter bei Hunderten, dachte sie unter einem groben körperlichen Koncept, dichtete ihnen alle gedenkbare Ausschweifungen und laster an: und das soll der ursprüngliche Gottescharakter seyn, den Gott selbst, um die Menschen vor Irthum zu verwahren, unmittelbar in sie gezeichnet? Oder soll Gott etwa nur den Namen Gottes, jedem Volk in seiner Sprache, natürlich eingezeichnet haben? nicht den Begrif.

„Die vielerlei Gottheiten der Alten waren etwa nur so verschiedene Figurationen, die verschiedene Attribute Gottes, und die mancherlei Wirkungen seiner Vorsehung abzubilden und zu bezeichnen. Aber die Weisen haben doch nur immer einen höchsten unendlichen Gott erkannt.„ — lasse man es unbestimmt, was jene Götter des Heidenthums, der ersten und eigent-

eigentlichen Bestimmung nach, seyn sollten! Aber die gemeine Menschen haben doch wirklich sich so viel Gottheiten darunter gedacht. Die Weisen machen bei weitem die kleinere Menschenzahl. Nun ist der Gottesbegrif ja doch kein angebohrner, nicht so allgemein eingedrükter Charakter. Und was beweiset dies alles? Nichts anderes — als daß der Gottesbegrif durch Nachdenken, emsiges Forschen und richtigen Gebrauch der Vernunftfähigkeit, erst gesucht und gefunden werden müsse; und daß eben darum die, welche aus Trägheit und Nachlässigkeit ihre Erkenntnißkräfte nicht gehörig anwenden und üben, entweder an den falschen pöbelhaften und abergläubischen Begriffen von Gott hängen bleiben, oder ihn gar nicht erkennen. Die Weisere waren zu allen Zeiten auch die Tugendhaftere. Ist darum Tugend auch dem Menschen angebohren? Unter Juden, Türken, und Christen sogar, die nur einen Gott erkennen, und einen reinern Begrif von diesem göttlichen unabhängigen Wesen zu behaupten suchen, gibt es dennoch Menschen genug, die von Gott viel abgeschmakte, widersinnige und unanständige Meinungen hegen. Und wie viel Anthropomorphiten würden unter den gemeinern Menschenklassen sich finden! Und dergleichen Begriffe, von denen man nicht glauben würde, daß ein gesunddenkender Mann sie gelehrt habe — die können doch unmöglich von Gott selbst dem Menschen eingezeichnet seyn.

Wider die Güte Gottes war es so wenig, daß er, ohne einen ursprünglichen Begrif von ihm, den Menschen werden ließ, als es seiner Güte zuwider ist, daß der Mensch ohne Kleider, naket, und unwissend in Künsten und Wissenschaften, aus Mutterleibe kommt. Empfänglichkeit war es, was Gott ihm gab. Träge und Thoren gebrauchen sie nicht. Das Daseyn Gottes ist für den forschenden und überlegenden Menschenverstand eine eben so gewisse und entschiedene Wahrheit, als irgend ein geometrischer Saz. Jeder kann davon sich überzeugen. Und in diesem Sinn kann es für eine allgemeine Wahrheit gelten; ist aber darum auch so wenig angebohren, als irgend ein geometrischer Saz.

Und wenn nun auch der Gottesbegrif nicht angebohren ist, welcher anderer soll es dann seyn? Ein überaus wichtiger Begrif für Menschenerkenntnis, den keine Reflexion und keine Empfindung geben kann, wäre der Begrif von Substanz. Und angebohrne Begriffe sollten doch die vornemlich seyn, die wir durch natürliche Fähigkeiten uns nicht selbst erwerben können. Nun aber, da wir ihn nicht durch den natürlichen Weg, wie unsere übrige Begriffe, erlangen können, mangelt uns ein klarer Begrif von Substanz so ganz, daß wir nur blos ein ungekanntes Ding, als Substrat, oder als Sustentakel anderer bekannter Begriffe, damit bezeichnen müssen.

Spreche man daher von angebohrnen — spekulativen oder praktischen Principien, so viel man will! so lange die Begriffe, die sie enthalten, nicht angebohren sind: ist es eben so viel, als wollte man einen Menschen bereden, daß er 100 Pf. Sterling in seiner Kasse habe, indes dieser versichert, daß kein Denar, (oder wie die Münzen heissen mögen, woraus jene Summe bestehet) darin enthalten sei. Noch einmal! ein gemeinerkannter Saz ist darum nicht ein angebohrner Saz. Ein Saz kann morgen von allen Vernünftigen angenommen seyn, von dem noch heute mancher nichts gewußt: wie ein Blinder, dessen Auge noch heute mit Fleken überzogen war, nachdem sie weggeschaft, nun morgen Licht und Sonne erkennet.

Gäbe es angebohrne Begriffe, so müßte der Mensch sie durch das Erinnerungsvermögen doch auch sich anschaulich machen können, d. h. das Bewußtsein haben, daß sie zuvor schon in der Seele gewesen. Was je in der Seele wirklich war, muß es als gegenwärtiger (wirklicher) Gedanke, oder als eine im Gedächtniß vorräthige, und wiedererzeugbare Vorstellung seyn. Was nicht auf eine, oder auf die andere Weise in der Seele war, ist durchaus der Seele neu und fremd. Seze man! ein Kind, das zuvor durch die Augen die Farben unterscheiden gelernt, hätte durch die Blattern, und in der langen Zwischenzeit von 40. 50jähriger Blindheit, auch den vorhin gehabten Begrif vom Unterscheid der Farben

wieder gänzlich verlohren. Würden, nach wiedererlangtem Gesicht, nicht die vorkommende Farben ihm eben so neu, als einem Blindgebohrnen erscheinen? Kurz! was nicht wirklicher Gedanke, auch nicht im Gedächtniß vorräthiger Begrif der Seele ist, d. h. nicht mit Reminiscenz, als vorgehabter Begrif, wieder ihr anschaulich dargestellt werden kann, kann überall nicht als in der Seele vorhanden angesehen werden. Und nenne doch der Vertheidiger der angebohrnen Begriffe nur einen einzigen solchen Begrif, dessen der Mensch bei der ersten Erscheinung (durch Empfindung oder Reflexion) sich, als schon zuvor in der Seele vorhanden gewesen, erinnert. Gott hat alle seine Werke mit höchster Weisheit geordnet. Wenn es angebohrne Begriffe gibt, so müssen sie auch von den hinzukommenden, ersterworbenen sich merklich unterscheiden. Das ist nun nicht. Wohl gibt es Begriffe und Säze, die etwa leichter sich darstellen, und darum eher und allgemeiner von Menschen angenommen werden, als solche, die weiter abliegen, und deren Einsicht einen grösern Zusammenhang und eine genauere Anordnung anderer Begriffe vorausseżt. Nicht von angebohrnen Begriffen, sondern von der Anwendung und Uebung derjenigen Kräfte, die uns Gott zur Erforschung und Fassung der Wahrheit mitgetheilt, hänget die Beschaffenheit unserer Erkenntniß ab. Viele unterwerfen sich blind irgend einer fremden Auktorität, nehmen ungeprüft die Dogmen anderer an, oder beschäftigen sich mit ganz anderen Gegenständen: und

tausend Sachen, die sie hätten wissen können, bleiben ihnen darum unbekannt. Nichts ist leichter und natürlicher zu erkennen (wie schon vorhin gesagt,) als daß ein Gott sei. Wenn aber der Mensch, um den Bau und Ordnung, Absichten und Ursachen der Dinge unbekümmert, nur blos sich mit dem beschäftiget, was seine wollüstige Neigungen befriediget: so kann er auch sein ganzes Leben hindurch ohne Erkenntnis Gottes seyn: so wie tausend Menschen auch die leichteste geometrische Säze, wenn sie sich nicht damit beschäftigen, nicht einsehen lernen.

Besorge man nicht, daß mit den angebohrnen Principien die Fundamente der gewissen Erkenntnis niedergerissen werden möchten. Sie wird, ohne sie, auf eine vernunftmäsige Weise viel fester und sicherer begründet. Meinungen und Auktoritäten entscheiden hier nichts. Der Wahrheit huldigen ist Pflicht des Weisen. Mache Bahn, wer da kann! War es vorhin so oder anders gelehrt: gilt eins. Fortschritt und Wachsthum der Vernunfterkenntnis erfordert eigenes Forschen in der Quelle, den Dingen selbst. Wir müssen selbst denken; nicht andere für uns denken lassen. Es ist eben so ungereimt, den Verstand eines andern zum Erkennen brauchen, als mit fremden Augen sehen wollen. Wer zwischen fremden Gedanken nur immer schwankt, der wird nicht weiser. Was — Wissen bei dem einen, ist doch nur Meinen bei dem andern. Nur was wir selbst einsehen gelernt, was wir gründlich wissen, nur geprüfte und selbst-

durchdachte Wahrheit, ist unser Schaz und unser Eigenthum. Ausgehobene, von andern entlehnte Bruchstücke der Erkenntnis, ohne gründliche Einsicht ihres Zusammenhangs, gleichen den abgerißnen Lappen, die ihren Werth nur in Verbindung hatten mit dem, wozu sie gehören; oder den Zaubermünzen, die in der Hand dessen, der sie hielt, Gold waren, aber hernach in Staub sich verwandeln.

Schwer ist es nicht zu begreifen, wodurch die angebohrne Begriffe sich so manchen empfehlen. Den lernenden wird das Nachdenken gespart. Was nun einmal für angebohren gilt, an dem darf niemand zweifeln. Die lehrer konnten nun vieles ihren Schülern und Anfängern als angebohrne Principien überliefern. Aber das hieße nun auch, allen Prüfungsgeist und alle Uebung der gesunden Vernunft unterdrüken und ersticken. So könnte jeder lehrer sich zum Diktator machen, seinen Sazen und Behauptungen das Ansehen einer unbezweifelten Untrüglichkeit geben, und den Menschen in sklavischer Unterwerfung gefesselt halten.

Alles das vorige sollte nur zur Grundlegung dienen, zu Erforschung und Festsezung des wahren Ursprungs aller menschlichen Begriffe ein Gebäude aufzustellen, das nicht auf geborgten und erbettelten Stüzen ruhet; sondern in sich selbst Haltung bekommt, und keiner andern Principien bedarf, als deren Wahrheit jeder mit eigener Erfahrung und Beobachtung auf die einleuchtendste Weise einzusehen vermag!

Wahrer Ursprung
und
einzigerste Quelle alles unsers Begrifs.

Erfahrung.

Alle Menschen fühlen sich denkend. Alles was der denkenden Seele dargestellet wird, ist Begrif: z. B. das Weis und Hart und Süs, Gedanke und Bewegung, Elephant, Mensch ꝛc. Unläugbar also gibt es doch Begriffe in der Seele! Woher nun? wenn die Seele, in ihrem ersten Entstehen, gleich einer *tabula rasa*, noch leer an allem Begrif, wenn kein Charakter ursprünglich ihr eingezeichnet und angebohren war: woher nun jene Menge der Begriffe, die eine malerische Phantasei auf die mannichfaltigste Weise, unter so mancherlei Farben, bis ins Unendliche bildet und formt? Woher der ganze Vorrath räsonnirter Erkenntniße?

Erfahrung ist der erste eigentliche Grund und Anfang alles Erkennens: Beobachten theils der äusern einzelnen Gegenstände, theils der hierdurch veranlaßten, in uns selbst wahrgenommenen Operationen der Seele. Zwei verschiedene, ineinanderlaufende Kanäle, wodurch aller mögliche Begrif hervorgehen

nüß! Empfindung und Reflexion (äuſerer und innerer Sinn). Vermittelſt des äuſern Sinnes werden zuerſt von einzelnen ſinnlichen Gegenſtänden, nach der verſchiedenen Art, wie alle die vorkommende Gegenſtände ſie afficiren, ſo verſchiedene und geſonderte Begriffe der Seele zugeführt. So lernt der Menſch Geſchmak, Figur und Farben ꝛc. kennen und unterſcheiden. Vermittelſt der Reflexion, d. h. einer auf ſich ſelbſt und die in ihr vorgehende Operationen gerichteten Aufmerkſamkeit der Seele, geſellet ſich eine andere Art von Begriffen hinzu. So lernt der Menſch, was Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Schlieſen, Erkennen, Wollen ꝛc. ſei. Aller menſchliche Begrif muß aus einer oder der andern dieſer Quellen gefloſſen ſeyn; Empfindungsbegrif oder Reflexionsbegrif muß es ſeyn. Und was nicht auf die eine, oder die andere Weiſe in ihn gekommen, kann überall nicht im Verſtande ſeyn. Nur unzähliche Modifikationen, Verbindungen, Verhältniſſe bereiten hernach, aus den ſo eingeſammelten Begriffen, den ganzen Vorrath menſchlichen Wiſſens.

Die Geſchichte unſerer Kindheit zeuget dafür. Zwar erhalten Kinder, im vertrauten und täglichen Umgang mit ſo mancherlei Gegenſtänden, gewiſſe Eindrüke von ſinnlichen Beſchaffenheiten eher und früher, als ſie Ordnung und Folge derſelben, wann: und wie ſie zuerſt ihnen zugeleitet wurden? gleichſam in ihre Gedächtnisregiſter verzeichnen konnten. Aber wie

viel andere solcher Eigenschaften wurden ihnen erst spä-ter bekannt, deren Genealogie auch Kinder rükwärts noch zu verfolgen und aufzuspüren im Stande sind! Von dem ersten Lebenslicht, mit körperlichen Dingen umgeben, die sie auf so verschiedene Weise afficiren, drängen auch zarten Kindern mancherlei Impressionen, z. B. Schall, Licht und Farbe, und wie manche Gefühle? sich an. Aber zugeben wird man doch auch, daß einem Kinde eine so äuserst beschränkte Erziehung sich geben ließe, wobei es auch die gemeinste Begriffe noch im geseztern Alter nicht haben würde; daß, wenn es an dem Ort, in dem es eingeschlossen war, nur Weiß und Schwarz gesehen hätte, es so wenig einen Begrif von Roth und Grün haben würde, als jemand weiß, wie Austern schmeken, der sie nie versucht.

Von der Mannichfaltigkeit und Menge der sinnlichen Gegenstände, die ihm vorgekommen sind, und von dem Grad und Anstrengen der in sich zurükgezogenen, über die Verrichtungen der Seele selbst, und die einzelne Gänge und Wendungen dabei, reflektirenden Aufmerksamkeit, hänget Umfang und Beschaffenheit aller Erkenntnis des Menschen ab. So nahe auch dem Menschen die Operationen seiner eigenen Seele liegen, so bleiben jedoch, ohne jene Aufmerksamkeit, die Begriffe hiervon nicht weniger verworren, als der Begrif von einem reichhaltigen Gemälde, oder einer künstlichen Uhr, die man zwar täglich vor

sich hat, aber ohne die Theile und Inhalt derselben einzeln zu betrachten. Begreiflich ist es hieraus, warum Kinder oft spät, und manche durch ihr ganzes Leben nicht, zu klaren und gesonderten Begriffen der in ihnen vorgehenden Verrichtungen gelangen. Bei der großen Menge und Mannichfaltigkeit der Dinge, die von der Geburt an dem Menschen von aussen sich darstellen, an die er sich gewöhnt, die ihn angenehm beschäftigen, bleibet der Mensch oft bis zu einem reifern Alter, oder für immer, an den umherschwebenden sinnlichen Gestalten und Bildern hängen: unachtsam und unbekümmert um das, was in ihm selbst vorgeht.

Anfang und Alter menschlicher Begriffe.

Fragen, welches die eigentliche Epoche des anfangenden Begrifs im Menschen sei? heißt fragen: wann der Mensch nun anfange, denkend zu seyn? Wenn wirkliches Denken der Seele eben so wesentlich wäre, wie dem Körper — Ausdehnung: so müßte Daseyn und Denken der Seele von gleichem Alter seyn. Nach dieser Rechnung könnte die Seele so wenig ohne Gedanken, als der Körper ohne Ausdehnung seyn. Aber ist es auch wahr, daß die Seele so immer und unaufhörlich denkt?

Denken ist doch das etwa für die Seele, was Bewegung für den Körper ist. Immerwährendes Denken scheinet der Seele so wenig wesentlich zu seyn, als immerwährendes Bewegen dem Körper wesentlich ist. Denken ist ein eigener Akt der Seele, aber nicht ihr Wesen; nicht darum immerwährender Akt. Unaufhörliches Denken ist das eigene Regal des Unendlichen, der nicht schläfet noch schlummert. Erfahrung lehret uns, daß wir denken. Lehret sie uns auch, daß die Seele unaufhörlich denkt? Und doch muß die Erfahrung hier entscheiden; weil es Faktum ist; und wohl kein für sich selbst ein-

leuchtender Saz. Man fragt: ob ich die vorige ganze Nacht gedacht? Freilich! wenn man einmal als wahr vorausſezet, daß die Seele immer denken müſſe: ſo folget, daß ſie auch in mir die vorige ganze Nacht gedacht. Aber ſo kann ich auch beweiſen, daß meine Uhr die vorige ganze Nacht gedacht, wenn ich es zur Hypotheſe mache: eine Uhr muß immer denken, ſo lange der Pendel ſich bewegt. Wir müſſen unſere Hypotheſen auf Fakta gründen: nicht Fakta aus Hypotheſen beweiſen. So hätt' ich freilich auch die ganze Nacht gedacht, wenn ich ſchon ganz nichts davon weiß; weil der andere einmal zur Hypotheſe gemacht, daß die Seele immer und unaufhörlich denken muß. Wirkliches Denken kann nicht ohne Bewußtſein ſeyn. Gewiß iſt es: wenn wir wachen, ſo denken wir auch. Aber ob ein tiefer Schlaf nicht Schlaf ſowohl für die Seele, als für den Körper ſei? dies verdienet doch die Unterſuchung eines Wachenden. Denken, und völlig kein Bewußtſein des Denkens haben; möchte wohl völlig ungedenkbar ſeyn. Der Menſch im tiefen Schlaf, ohne Träume, weiß gewiß von Vergnügen und Schmerz, von Wohlſeyn und Leiden, ſo wenig als das Lager, auf dem er ruhet. — „Vielleicht empfindet die Seele das alles für ſich, auſſer der Gemeinſchaft des Körpers." — Nun wäre aber z. B. der ſchlafende Sokrates nicht mehr der nemliche mit dem wachenden Sokrates; die Seele des ſchlafenden Sokrates, und der wachende (aus beiden, Seele und Körper beſtehende) Sokrates, wären nun

ja zwei verschiedene Personen! Denn der wachende Sokrates weiß ja doch nichts, was in der Seele des schlafenden Sokrates vorgegangen; wie vergnügt oder bekümmert sie war. Das Bewußtsein aber unserer Handlungen und Empfindungen machet ja doch unläugbar den Charakter der persönlichen Identität. Vorausgesezt, daß die Seele, für sich, abwärts vom Körper, fortwirke und fortdenke, ohne daß der wachende Mensch etwas davon wisse, wäre es wohl auch nicht unmöglich, daß die Seele des schlafenden Kastor indessen den Körper des schlafenden Pollux beziehen könne. Der wachende Kastor würde nun eben so wenig wissen, was seine eigene Seele im Pollux gedacht und empfunden, als er weiß, was die Seele des Herkules im Herkules denkt. Wer mag einen Menschen, der nach einem vierstündigen tiefen Schlaf, ohne geträumt zu haben, wieder erwacht, nun überreden wollen, daß seine Seele in Betrachtungen beschäftiget gewesen, wovon er beim Erwachen, mitten in der Meditation, so ganz nichts weiß?

„Die Seele, auch im tiefem Schlaf, kann denken, ohne das Gedachte zu behalten.“ — Aber in dem gleichfolgenden Moment von allem Gedachten gar nichts wissen: ist schwer zu begreifen. So würde man annehmen müssen, daß sehr viele Menschen doch täglich gewiß einige Stunden hindurch in Gedanken beschäftiget wären, wovon keiner, wenn man mitten im Denken ihn darum fragte, sagen könnte, was er

gedacht. Denn Menschen gibt es doch, die einen Theil der Nacht ohne Träume zubringen. Denken — und nicht einen Augenblik das Gedachte **behalten**, wäre ein völlig **unnüzes** Denken. Die Seele wäre alsdann ein bloser Spiegel, in dem die vorgehaltene und vorübergehende Gegenstände auch nicht die geringste Spur ihres Daseyns zurüklassen. „Die Seele, sagt man, denkt im Schlaf, ohne **Vermittelung** des Körpers, ohne den Beistand der Organen; daher bleiben auch keine Impressionen und materielle Bilder von dem, was sie gedacht, im Körper zurük: und darum fehlt das Erinnern.“ — Aber wenn doch die Seele ohne Mittel des Körpers gewisse Ideen fassen kann: warum nicht, ohne ihn, auch **behalten**? Was hilfet alles Denken, wenn die Seele nicht das, was sie gedacht, aus dem Schaz des Gedächtnisses wieder hervorrufen, anwenden und benuzen könnte. Ein so herrliches Vermögen, wie das Denkvermögen, wodurch der Mensch der erhabensten göttlichen Natur sich nähert, hat der weiseste Urheber der Dinge nicht so vergeblich in die Seele gelegt, daß der Mensch ohngefähr ein Viertheil seines Lebens hindenken, und weder sich selbst noch andern damit nuzen sollte. Daß der Körper der denkenden Seele helfen müsse, lehren uns selbst unsere **Träume**. Wie verworren! wie unzusammenhängend! wie wenig vernünftig! Warum halten wir uns dann nicht an unsere Soliloquien und geträumte Meditationen? Verworfene, verkehrte Stellung dessen, was wir im Wachen gedacht, macht

eigentlich den Traum. Und welches sind dann jene reine, ächte, geistige Begriffe in der Seele eines Kindes? ehe durch den Weg der Empfindung und der Reflexion einige Begriffe ihr zugeleitet wurden. Warum erinnert sich der Mensch so ganz keiner anderen Begriffe, als die vom Körper ihren ersten Ursprung haben? Wie seltsam ist es zu behaupten, daß die Seele unaufhörlich denke, ohne jemals sagen zu können, woher man auch es wisse?

„Aber möglich ist es doch" — Sei es! Aber wahrscheinlicher ist es, daß sie zuweilen auch nicht denke, als daß sie nach langem anhaltenden Denken in dem nächstfolgenden Augenblik nicht wissen soll — daß sie gedacht. Der Mensch soll immer denken, ohne es immer zu wissen: heißt eben so viel: ein Körper ist ausgedehnt, und hat keine Theile. Eben so dürft' ich sagen: der Mensch hungert wohl immer, aber er weiß es nicht immer. Wer kann es denn sonst wissen, als er? Wer einen, der so eben aus tiefem Schlaf, ohne einiges Bewußtsein gehabter Gedanken, erwacht, überreden will, daß er gedacht, der könnte eben sowohl und noch eher ihn überreden, daß er nicht geschlafen. Freilich gehet das über die Grenzen der Philosophie: Gedanken in eines andern Seele zu entdeken, die er selbst nicht darin findet. Das müssen scharfe Augen seyn, die Gedanken in einer fremden Seele sehen können, die sie selbst nicht sieht.

„ Man erkläret doch aber die Seele nicht anders, als daß sie eine denkende Subſtanz ſei. " — Nun wenn dieſe Erklärung gelten muß, ſo dürfte bei manchen der Argwohn entſtehen, als hätten ſie keine Seele, indem ſie gewahrnehmen, daß ſie einen Theil ihres Lebens ohne wirkliche Gedanken durchleben. Keine Erklärungen, oder Dogmen irgend einer philoſophiſchen Sekte, vermögen das umzuſtoßen, was die durchgängige Erfahrung bewährt. Wie vermeſſen iſt es doch, mehr wiſſen wollen, als was man durch ſie wiſſen kann!

Wachsthum und Erweiterung der Menschenerkenntnis.

Kehre man zu der obigen Betrachtung, über den Ursprung und die Erzeugung menschlicher Begriffe und Erkenntnis zurük! — Wie die erste Materialien des Denkens durch die Empfindung beigebracht und in der Seele aufbehalten, und nach und nach vervielfältiget werden: so wird auch das Erkenntnisvermögen, bei fortgesezter Uebung, nach allen seinen Theilen weiter angebaut, und durch Zusammensezung jener gesammelten Begriffe, und eine hinzutretende geflissene Beobachtung der innern Seelenoperationen, durch Reflexion, theils der Vorrath der Erkenntnis erweitert, theils die Fähigkeit des Erinnerns, Schliessens ꝛc. befördert und erhöht.

Mache man nicht selbstgedichtete Hypothesen zum Richtmaas der Natur. Wähle man die Erfahrung zur Führerin! Verfolge man die Geschichte des Menschen, von der zartesten Kindheit, bis in das gebildetere Alter! Was finden wir dann an einem neugebohrnen Kinde? Ueberall kaum eine Spur des Denkens; vielweniger des Schließens! Es verschläfet seine erste Lebenszeit, bis anwandelnder Hunger —

die ungeſtümſte aller Empfindungen, oder ein ſchmerzhaftes Gefühl es wekt. Und ſollt' es nicht ſcheinen, daß zwiſchen der Frucht in Mutterleibe und einem Pflanzengewächs nur wenig Unterſcheid ſei? Nach und nach erwachet die Seele des Kindes, ſo wie es durch Beihülfe der Sinnen Eindrüke von äußern Dingen empfängt. In dem Maas, wie die Materialien des Denkens ſich mehren, erweitern ſich die Gedanken des Kindes. Nachdem es durch öftern Umgang gewiſſe Gegenſtände gleichſam in ſich gezeichnet, lernt es, eines von dem andern unterſcheiden. Stufenweiſe ſtrebet die Seele zur Uebung ihrer natürlichen Fähigkeiten weiter hervor; vergleichet, ſondert, erweitert ihre Begriffe. Aber alles gieng von Empfindung, als ſeiner erſten Quelle, hervor. Durch ſie wurde der erſte Stof des Denkens geſammelt. Das Alter der Empfindung iſt das Alter alles menſchlichen Begrifs. Die urſprüngliche Seelenkraft war blos die Fähigkeit, die mancherlei Eindrüke der äußern Gegenſtände in ſich aufzunehmen, und ihre Operationen mit betrachtender Aufmerkſamkeit zu bemerken. Nur auf dieſem Wege werden alle natürliche Begriffe gefunden. Auch zu den erhabenſten Betrachtungen, und wenn wir über die Wolken ſteigen, die Veſten des Himmels durchbrechen, und in den entfernteſten Regionen wandeln, iſt doch der erſte Stof zu allen dieſen Verrichtungen des Geiſtes nur immer das, was wir durch Empfindung und Reflexion in uns geſammelt. Und in Anſehung die-

ſer erſten Materialien des Denkens verhält ſich unſer Verſtand nur leidend. Die einfache Begriffe von ſinnlichen Gegenſtänden drängen der Seele ſich zu. Auch das Bewußtſein ihrer Gedanken iſt nothwendig; und die Seele vermag ſo wenig, dieſe Eindrüke abzuhalten, oder zu verändern, als ein Spiegel die Bilder und Abdrüke der ihm vorgehaltenen Gegenſtände zu verändern oder abzuhalten vermag.

Ideenunterscheide.

Ueberhaupt lassen alle menschliche Begriffe sich unter zwei allgemeinere Ordnungen fassen: einfache oder zusammengesezte Begriffe.

I. Einfache Begriffe: durch unauflösbare Gefühle gewisser Eindrüke oder Beschaffenheiten in uns erzeugte, gleichunauflösbare Vorstellungen: Wie werden sie erlangt?

1. Nur durch einen der vorigen Kanäle (Empfindung oder Reflexion): also
   a. durch Empfindung allein. Und nun blos durch einen Sinn: z. B. Schall, Geschmak ꝛc; oder durch mehrere Sinne: z. B. Ausdehnung und Bewegung.
   b. Allein durch Reflexion: z. B. Perception.
2. Durch beide Kanäle (Empfindung und Reflexion): z. B. Dasein, Potenz, Wohlsein und Schmerz ꝛc.

II. Zusammengesezte Begriffe (ideae complexae): nur aus den einfachen Begriffen gewebt; gewisse Vereinigungen einfacher Begriffe. Sind überhaupt von dreifacher Art: Modal- und Substanzial- und Relations-

begriffe. Was durch einen solchen Begrif nun abgebildet wird, ist entweder etwas an sich selbst, oder etwas in Beziehung auf etwas anderes.

1. Etwas an und für sich selbst. Wie nun? Mit, oder ohne Unterstellung eigener Subsistenz.

A. Ohne eigene Bestandheit: Modalbegrif — nur Bestimmung, oder Modifikation gewisser einfacher Begriffe.

a. Von der reinen Art (modus simplex): blos Varietäten, Vervielfältigung oder Wiederholung des nemlichen einfachen Begrifs; wie Figur nur der bestimmtere Begrif von Ausdehnung, oder 12 nur dieselbe Einheit, so vielmal genommen ist.

b. Von der gemischten Art (modus mixtus): eine Vereinigung verschiedenartiger einfacher Begriffe; wie z. B. Stehlen.

B. Mit der Supposition von etwas für sich bestehenden: Substantialbegrif. Und zwar

a. Von einzelnen Substanzen, z. B. ein Schaf, ein Mensch ꝛc. (idea singularis).

b. Von einer Vereinigung solcher Substanzen, z. B. eine Heerde, oder eine Armee (idea collectiva).

2. Etwas in Beziehung auf etwas anderes: Relationsbegrif. z. B. Kausalität, Identität ꝛc.

Einfache Begriffe überhaupt.

Sehe man

Wie werden die einfache Begriffe in der Seele gebildet?

Wie weit liegen sie in der Seele Gewalt?

Wodurch werden sie beschränkt? Und

Wornach lassen sie überhaupt sich unterscheiden?

Genesis der einfachen Begriffe. — In der wirklichen Natur, und an den Dingen selbst, sind mehrere Beschaffenheiten miteinander auf das innigste verbunden. In der Empfindung lösen diese Eindrüke sich auf, werden **gesondert**, und jeder derselben, als von jedem andern verschieden, und einzeln, auf eine **eigene** Weise, und unter einem **eigenen** Begrif, der Seele dargestellt. Und diese so gesonderte, nicht weiter auflösbare Eindrüke und Gefühle sind so viel **einfache** Begriffe. So sehen wir **Bewegung** und **Farbe** an einem Körper zugleich; oder fühlen das **Weich** und **Warm** an einem Wachs. Aber jedes wird in der Empfindung ein eigener Begrif: eben so als wenn es Beschaffenheiten verschiedener Gegenstände wären. Kälte und Härte an dem nemlichen **Eis**, Geruch und Farbe einer **Lilie** sind in der Seele eben so gesonderte Begriffe, als der Geschmak des **Zukers**, und der Geruch der **Rose**.

Unabhängigkeit der einfachen Begriffe. — Alle diese einfache Begriffe müssen so einzig und nothwendig durch die Empfindung und Reflexion der Seele zugeleitet werden, daß auch der fähigste Geist, ohne sie, nicht einen derselben aus sich selbst zu erzeugen; oder wenn er, durch sie, ihn einmal empfangen, nach Wohlgefallen ihn wieder aus sich zu vertilgen vermag. In dieser Hinsicht ist der Mensch in der Verstandeswelt eben so ohnmächtig, als in der Körperwelt. Alle Kunst, Fleiß und Geschiklichkeit des Menschen, in Ansehung der materialischen Gegenstände, ist nur auf Trennen oder Zusammensezen, Formen und Mischen, der schon vorhandenen Materie beschränkt. Auf gleiche Weise kann auch die Seele nur die schon vorhandene einfache Begriffe ausbilden, vergleichen, verbinden, und hierdurch bis ins Unendliche vermannichfaltigen. Und wie der Mensch es nicht vermag, auch nur das allerkleinste Erdstäubchen durch seine Macht hervorzubringen, oder zu vernichten: eben so kann auch die Seele nicht den allereinfachsten Begrif ursprünglich aus sich selbst erzeugen; oder, nachdem sie durch Hülfe der Sinnen und Reflexion ihn einmal erhalten, eigenmächtig ihn wieder zerstöhren. Vergebens wird man es versuchen, einen Begrif von irgend einer Farbe, oder einem Geruch in sich zu zeichnen, ohne zuvor so etwas schon geschmekt oder gerochen zu haben: welches eben so unmöglich ist, als daß der Blinde, Farben, und der Taube — Töne kennen und unterscheiden sollte.

Beschränktheit der einfachen Begriffe. — Unmöglich ist es wohl nicht, daß Gott auch Wesen mit andern Organen schaffen, und, durch irgend einen andern Weg, der Notizen körperlicher Dinge sie empfänglich habe machen können. Nun aber können die Beschaffenheiten der Körper auf keine andere Weise, als mit unsern fünf Sinnen von uns bemerkt und wahrgenommen werden. Und sobald der Mensch deren einen weniger haben würde: so würden die dahin gehörige Qualitäten ihm eben so unbekannt seyn, als etwa diejenige Beschaffenheiten, die für einen 6ten, 7ten oder 8ten Sinn gehören mögen, womit andere empfindende Wesen vielleicht irgendwo, in der Unermeßlichkeit der Natur, begabt seyn mögen. Die grose Mannichfaltigkeit der Dinge, die wir nun schon in der kleinen Region gewahrnehmen, die wir bewohnen, und die unbeschränkte Macht und Güte Gottes machet es sehr glaublich, daß in der unermeßlichen Weite des Universum es noch andere verständige Wesen gebe, deren Kräfte wir so wenig kennen, als der **Wurm** in der **Kapsel** weiß, was **wir** empfinden und erkennen.

Arten der einfachen Begriffe. — Nach der verschiedenen Weise, wie die einfache Begriffe der Seele dargestellt werden, und Zugang zu der Seele erhalten, lassen sich auch verschiedene **Arten** derselben unterscheiden. Nun werden einige nur durch die **Empfindung** — nur einen oder **mehrere** Sinne; andere nur durch Reflexion; und noch andere durch **beides** — Empfindung und Reflexion, der Seele zugeleitet.

Blossinnliche Begriffe.

Von der ersten Art
Einsinnige Begriffe.

Licht und Farbe gehört einzig dem Auge zu; Geschmak und Geruch, einzig, jener dem Gaumen, und dieser, der Nase. Sind diese Organe, gleichsam die Kanäle, wodurch jene Begriffe in den Hörsaal, und (wenn man so sagen darf) in das Prätorium der Seele übergeführt werden müssen, verlezt, oder untüchtig gemacht; so ist kein möglicher Weg mehr übrig, durch welchen sie der Seele zugebracht werden könnten. Kälte und Wärme und Dichtigkeit (soliditas) sind die vornehmste der gefühlbaren Qualitäten. Andere, z. B. rauh und glatt, weich und hart, bestehen nur in einer bestimmten Konfiguration, oder einer größern oder geringeren Adhäsion der Theile. Es wäre unnöthig, alle die besondere einfache Ideen aufzusuchen und anzugeben. Es fehlen bei weitem noch für alle und jede die besondere Namen. Vielleicht gibt es so viele Varietäten im Geruch, als in der Figur. Und wie wenig Sprache dafür! Etwa ein paar allgemeine Ausdrüke: Wohlgeruch und Uebelgeruch, ist alles. Aber das Veilchen riecht doch ganz anders, als die Rose. Und wie wenig

Sprache für den Geschmak! Süs und Sauer und Bitter, Herb und Fetticht und Salzicht ꝛc. machen beinahe den ganzen Vorrath aus: indes nicht nur die verschiedene Arten der Pflanzen und Thiere, sondern selbst die verschiedene Theile einer Pflanze oder eines Thiers im Geschmak so sehr verschieden sind. Nicht viel anders verhält es sich mit Farben und Tönen. — Nur einige der wichtigern, als Ingredienzbegriffe der zusammengesezteren, zu wenig bemerkten, einfachen Begriffe, hebe man aus!

Solidität

Gehört vornemlich dahin. Ein Gefühlsbegrif, den wir vermittelst des empfundenen Widerstands erhalten, wodurch ein Ding jedes andere so lange von seinem Ort abhält, bis es ihn selbst verlassen hat. Ein Begrif! der uns überall begegnet, überall gegenwärtig ist! Wir mögen ruhen, oder uns bewegen — stehen, sizen, liegen oder gehen: so fühlen wir etwas unter uns, das uns zur Unterstüzung dient, etwas das uns hält. Jeder Körper, indem wir ihn mit den Händen halten, verhindert, mit einer eigenen unbezwingbaren Gewalt, das Zusammengehen der ringsum auf ihn drükenden Theile der Hand. Nenn' es, wer da will, Undurchdringlichkeit! Nur scheinet dieser andere Ausdruk, Dichtigkeit, theils mehr gemein, theils positiver, als jener, zu seyn. Impenetrabilität drükt nur eine Verneinung aus; und dürfte wohl nur als eine Folge der Solidität

anzusehen seyn. Solidität ist die allerwesentlichste und allgemeinste Grundeigenschaft aller Körper. Zwar empfangen wir diesen Begrif zunächst von grösern und zusammengesezten Körpern. Aber bei weiterer Fortführung zeiget sich bald, daß Solidität, sowohl als Figur, auch bei dem allerkleinsten Theil der Materie sich finden müsse. Solidität ist es, woraus wir uns begreiflich machen, daß jeder Körper einen Raum ausfülle, d. h. dergestalt einen Raum einnehme, daß alle andere Körper schlechterdings davon ausgeschlossen bleiben müßen. Und diese widerstehende Kraft ist so durchaus unüberwindlich, daß, wenn auch alle Weltkörper zusammen auf einen einzigen Tropfen Wasser drüken würden, sie dennoch ihn nicht überwältigen würden, so lang er nicht aus seinem Ort gewichen ist.

Der Begrif von Solidität ist daher verschieden

1. Von dem Begrif des reinen Raums (spatium purum). Einen Raum denk' ich mir als etwas, worin ein Körper ohne Widerstand einrüken kann: den Begrif von Solidität bekomm' ich durch Renitenz. Raum und Solidität sind eben so verschieden, wie Repugnanz und Nichtrepugnanz (plenum und vacuum). Wo etwas ohne Hindernis und ohne Widerstand seyn kann: da ist Raum (pure). Wo etwas widerstehet, und um deswillen etwas anderes nicht da seyn kann: da ist ein Solidum.

2. Von dem Begrif von Härte. Härte beſtehet nur in der ſtärkern Adhäſion, welche machet, daß das Ganze ſeine Figur nicht ſo leicht verändert. Weich und Hart nennen wir die Dinge, in gewiſſer Rükſicht auf die Konſtitution unſers Körpers: je nachdem ſie bei einer leichten Berührung, und ohne Mühe, eine andere Lage ihrer Theile annehmen, oder nicht. Solidität kommet dem weichſten Körper ſo gut zu, wie dem härteſten. Der Diamant iſt nicht ſolider, als das Waſſer. Die Reſiſtenz iſt nicht geringer bei dem einen, als bei dem andern. Aber die Theile des einen laſſen ſich eher trennen, als die des andern. Luft und Waſſer, zwiſchen zwei Marmorplatten, würden in alle Ewigkeit die Berührung derſelben verhindern, wenn die Luft- und Waſſertheilchen nicht auswichen und Plaz machten. Waſſer, ſo lang es in ſeinem Ort verbleibt, widerſtehet, wie der härteſte Körper. Ein Experiment, das zu Florenz mit einer goldenen Kugel gemacht worden, beweiſet es. Man füllte ſie mit Waſſer, verſiegelte ſie von allen Seiten, und legte ſie ſo unter eine Kelter. Mit der äußerſten Gewalt der Maſchinen zuſammengezwängt, drang das Waſſer durch die Poros des dichten Metalls, hienge ſich, wie Thau und Schweiß, an die Extremitäten, und floß endlich tropfenweis herunter.

Wer wiſſen will, was Dichtigkeit ſei, der nehme einen Kieſel in ſeine Hand, und verſuche

ihn zu zerquetschen, und wenn er es auch daran noch nicht lernen will, sondern eine genaue und deutliche Beschreibung verlangt: dann sag' er selbst doch erst, was **Gedanke**, **Ausdehnung**, **Bewegung** ꝛc. sei. Einfache Begriffe gelten für das, was sie in der wirklichen Erfahrung sind. Alle weitere Beschreibungen helfen so wenig, als wenn man einen **Blinden** durch **Worte**, **Licht** und **Farbe** lehren wollte.

Von der zweiten Art

Mehrsinnige Begriffe.

Raum und Ausdehnung, Figur, Ruhe und Bewegung, lassen sowohl durch das Gesicht als das Gefühl sich wahrnehmen. (Die weitere Ausführung davon wird unten folgen).

Blosreflektirte Begriffe.

Inwiefern nun die Seele über die von aussen empfangene Eindrücke in sich selbst Betrachtungen anstellet, und auf die Art, wie sie dabei wirksam und geschäftig ist, auf ihre eigene Operationen, ihre Achtsamkeit wendet, so treten hierdurch neue Begriffe hinzu; welche hernach sowohl, als jene äußere Dinge, ein Gegenstand ihrer Betrachtung werden können. Die erste einfachste Begriffe dieser Art sind — Denken und Wollen. Von einigen Modifikationen derselben — Erinnern, Schließen, Urtheilen, Erkennen, Glauben ꝛc. wird nachher gehandelt werden.

Gemeinschaftsbegriffe der Empfindung und Reflexion.

Insonderheit gehören dahin folgende:

1. **Vergnügen** und **Schmerz.** Eines oder das andere hänget sich fast mit allen unsern Begriffen zusammen: wir mögen sie von afficirenden Gegenständen ausser uns, oder durch inneres Betrachten unsers Geistes erhalten. **Annehmlichkeit, Behaglichkeit, Wohlsein, Glükseligkeit, Beschwerde, Unruhe, Qual, Angst, Elend** ꝛc. sind immer so viel, mindere oder höhere **Grade** des einen, oder des andern Hauptbegrifs. Da der weiseste Urheber der Natur dem Menschen das Vermögen verliehe, sich selbst und andere Körper auf mancherlei Weise zu bewegen; und eben so auch die Fähigkeit, sich gewisse Gegenstände zur genauern Betrachtung und Untersuchung zu wählen: so knüpft' er auch gewissen Empfindungen und Gedanken ein **Vergnügen** an, ohne welches der Mensch sonst in Unachtsamkeit und Trägheit schmachten würde. Eben dies **Vergnügen** muß ihn erst zur Aufmerksamkeit und Thätigkeit bestimmen. Eben hierdurch wird die Uebung seiner bewegenden und denkenden Kräfte befördert. Eine gleiche Wirkung hat der **Schmerz.** Wie wir unsere

Kräfte anwenden, Vergnügen und Wohlsein zu genießen: eben so thun wir es, Schmerz und Leiden abzuhalten und zu entfernen.

Aber warum grenzen Vergnügen und Schmerz so nahe an einander? Warum machen die nemliche Gegenstände dem Menschen oft Leiden, die ihm Lust gewährten? — Ein neuer Beweis der Güte und Weisheit des Vaters der Natur ist es. Er sorgte dadurch für die Erhaltung und Vollkommenheit aller Theile und Glieder unsers Wesens. Die unangenehme und schmerzhafte Empfindung sollte dem Menschen Warnerin seyn, den Genuß des Vergnügens nicht bis zur Schwächung und Zerrüttung der genießenden Werkzeuge fortzusezen, oder zu übertreiben. Eine angenehme Wärme, in einem zu hohen Grad, wird beschwerend. Ein wohlthätiges Licht, zu sehr verstärkt, thut wehe. Warnung vor Schaden und Gefahr, ist die Bestimmung von Leiden und Schmerz. Ein dikes Dunkel machet darum dem Menschen keinen Schmerz, weil der Bau seines Auges dabei unbeschädigt bleibt. Eine zu strenge Kälte aber, wie eine übermäßige Hize, wird Schmerz; weil die zu den Funktionen des Lebens erforderliche Temperatur der Wärme durch die eine, wie durch die andere gestört und aufgehoben wird.

Und eben diese Mischung von Wohlsein und Leiden kann dem Menschen Erinnerung seyn, seine Seelig-

Seeligkeit nicht in den Geschöpfen, sondern in Ihm, dem Schöpfer, zu suchen, bei dem die Fülle der Freude und reine ewige Wonne. So führet auch diese Betrachtung, (sollten auch die Begriffe von Vergnügen und Schmerz dadurch nicht klärer geworden seyn, als jeder sie schon aus Erfahrung kennet) zu der genauern Einsicht der weisen und gütigen Absichten des Weltregierers, dessen Erkenntnis und Verehrung der oberste Zwek alles Denkens, und die Bestimmung unsers Verstandes ist.

2. Existenz und Einheit. Zwei Begriffe, wozu die Seele durch jeden äußerlichen Gegenstand, und jeden Gedanken in ihr selbst, gelanget. Ein Gedanke oder ein Gegenstand, in oder ausser der Seele, stellet sich derselben unmittelbar unter dem Charakter von Einheit und Wirklichkeit dar: ein wirklicher Gedanke! ein wirklicher Gegenstand!

3. Potenz. — Ein einfacher Begrif, den die Empfindung gibt, wie die Reflexion. In uns selbst bemerken wir es, daß wir Gedanken und Bewegung wirken können; und eben so nehmen wir ausser uns gewahr, was für mancherlei Wirkungen die Dinge aufeinander machen können.

4. Succession. — Nebst dem ausser uns in der Natur wahrnehmbaren Wechsel der Dinge: welch ein zahlloses Heer immer sich ablösender Vorstellungen in uns selbst!

Sollten dies denn auch nicht alle die einfache Grundideen seyn, woraus alle menschliche Erkenntnis sich bildet: so sind es die wichtigere doch. Und wundern dürfen wir uns nicht, daß aus so wenigen Urbegriffen die ganze zahllose Menge der unter den Menschen herrschenden Phantasien, Meinungen und Vorstellungsarten entstehen könne. Konnte doch auch durch die mannichfaltige Stellung und Verbindung der 24 Buchstaben des Alphabets der ganze ungeheure Vorrath der Sprachkenntnis seinen Ursprung nehmen. Und welch ein unermesliches Heer von Begriffen enthält nicht schon der einzige Grundbegrif von Zahl, Ausdehnung ꝛc.?

Weitere Bemerkungen über die einfache Begriffe.

Zu genauer Erforschung der Natur und Beschaffenheit unserer Begriffe, ist es nöthig, den Begrif, als solchen, als Vorstellung in der Seele, sorgfältig von dem zu sondern, was die Sache an sich und ausser der Vorstellung ist.

Erstens. Etwas anderes ist der Begrif selbst, als Vorstellung; und etwas anderes, die Ursach davon, was sie hervorbringet und erzeugt. Daher das:

Positive und Privative.

Licht oder Finsterniß, Bewegung oder Ruhe, Weiß oder Schwarz, Warm oder Kalt: wäre auch das eine nur Verneinung (Privation) des andern, d. h. wäre Finsternis nur Abwesenheit des lichts, Kälte nur Abwesenheit der Wärme ꝛc. (wie man gewöhnlich dafür hält): so ist darum in der Vorstellung doch der eine Begrif eben so positiv und eben so klar, wie der andere. Was es sei, das Kälte, Finsternis und so etwas verursachet? gehet nicht den im Gemüth liegenden Begrif, sondern die Natur der Sache an sich und ausser der Vorstellung an. Weiß und Schwarz kann ich unterscheiden, ohne zu untersuchen, durch welche Disposition solcher

Theilchen auf irgend einer Oberfläche ein Gegenstand unter dieser Farbe erscheint. Der Färber und der Mahler weis davon nichts; und kennet seine Farben gleichwohl genauer und besser, als mancher Philosoph, der sich einbildet zu wissen, wiefern jede derselbe, ihrer Ursach und Entstehung nach, etwas Positives oder Privatives sei. Ein Grund, warum auch Mangel und Privation nicht weniger einen positiven Begrif erzeugen könne, scheinet besonders darin enthalten zu seyn, weil jede Empfindung eine gewisse Agitation in dem Organ und den Lebensgeistern verursachet, deren Nachlaß von der Seele eben so klar wahrgenommen werden kann, als wenn dieser Eindruk verstärkt oder verändert würde (wie z. B. wenn man einem das Licht wegnimmt, bei dem er zuvor die Dinge gesehen hatte). Die Ursach war nur privativ; aber der Begrif selbst ist etwas positives. Auch negative Namen, z. B. geschmaklos, still ꝛc. weisen hin auf irgend eine Realität, Geschmak, Schall ꝛc. nur genau unter ihrer Abwesenheit genommen.

Anmerkung. Ob das, was man gewöhnlich für privative Ursach hält, es wirklich sei? ist eine andere Frage. Wenn Ruhe nur Abwesenheit der Bewegung; oder Kälte nur Abwesenheit der Wärme ist: warum nicht auch, Wärme nur Abwesenheit der Kälte? und Bewegung nicht auch Abwesenheit der Ruhe?

Zweitens. Etwas anderes ist der Begrif, oder die Vorstellung in der Seele; und etwas anderes, irgend eine Modifikation der Materie in den körperlichen Gegenständen, wovon wir jene Eindrüke empfangen. Nehme man jeden solchen Eindruk nicht schon für das Bild einer dem Objekt, an sich selbst, inhärirenden ähnlichen Beschaffenheit! Unsere sinnliche Begriffe sind grosentheils so wenig die Abbildungen (simulacra) der wirklichen Gegenstände, als die Namen eine Aehnlichkeit haben mit den dadurch bezeichneten Begriffen. Was ich bei der Empfindung unmittelbar in mir gewahrnehme, das ist Idee: und das, wodurch die Sache eine solche Gewahrnehmung in mir erzeugt (Potenz), ist die bestimmte Qualität des Objekts. In einem Schneeball ist etwas, wodurch die Vorstellung von einem weißen, kalten, runden in mir hervorgebracht wird. Die Potenz — sie hervorzubringen, ist die Qualität des Schneeballs selbst: die so hervorgebrachte Wahrnehmung aber ist Begrif der Seele.

Anmerkung. Wenn Locke bisweilen von dergleichen Beschaffenheiten, kalt, rund, ꝛc. als von wirklichen, dem Objekt selbst zukommenden Beschaffenheiten, redet, muß es doch immer nur von der Potenz, solche Vorstellungen zu erregen, genommen und verstanden werden.

Daher nun, zur bestimmtern Unterscheidung der in den körperlichen Gegenständen liegenden Qualitäten vorerst folgende Klassifikation!

Grundbeschaffenheiten und abgeleitete Beschaffenheiten.

Alles was einem Körper wirklich zukommt, oder in ihm selbst enthalten ist, sind

I. Die durchaus von ihm unzertrennliche, und unter allen Umständen immer unveränderliche, auch in dem allerkleinsten Theil der Materie durchaus nothwendige originelle Beschaffenheiten: **Grundbeschaffenheiten** (qualitates *primariae*) z. B. **Dichtigkeit, Figur** und **Ausdehnung**; Lage und **Menge** der Theile, **Bewegung** ꝛc.

II. Gewisse, von jenen Grundbeschaffenheiten abhängige, in der originellen Konstitution der Körper gegründete Potenzen, mancherlei Eindrüke, Wirkungen und Veränderungen bei andern Dingen, nach deren verschiedenen Empfänglichkeit, hervorzubringen: **abgeleitete** Beschaffenheiten (qualitates *secundae*). Und zwar

1. Theils **unmittelbar** in uns selbst wahrnehmbare Eindrüke und Vorstellungen (qualitates *immediate* perceptibiles) z. B. **Farben** und **Töne, Geschmak, Geruch** ꝛc.

2. Theils in andern Körpern, und durch deren Vermittelung, uns wahrnehmbare Veränderungen (qualitates *mediate* perceptibiles). So bleicht die Sonne ein Wachs; so schmelzet das Feuer ein Blei.

Grundeigenschaften aller Körper sind Solidität und Ausdehnung, Figur und Beweglichkeit. Man zerlege ein Waizenkorn in zwei oder mehrere Theile: noch finden sich alle jene Eigenschaften in jedem gesonderten Theil, wie vorhin. Und eben so, wenn man auch einen dieser Theile bis zu unmerklichen Staub zerstampfen und zermalmen wollte: würde das alles noch an diesem Staub sich finden.

Farben und Töne, Geschmak, Geruch ꝛc. sind blos Empfindungen und Eindrüke in uns; wovon in dem Körper selbst, an dem wir sie bemerken, nichts weiter enthalten, als die Potenz, sie hervorzubringen; und gehören daher zu den abgeleiteten Eigenschaften. Auch so mit den Wirkungen auf andere Körper. Potenz ist in dem Feuer, ein Wachs zu schmelzen, einen Thon oder eine Erde zu färben; aber dies Weich und diese Farbe ist nicht im Feuer selbst.

Wie werden aber alle diese Vorstellungen und Eindrüke von jenen ursprünglichen oder abgeleiteten Beschaffenheiten der Kör-

per in uns erzeugt? — Da überhaupt ein Ding nicht auf das andere wirken kann, ohne es zu berühren; noch es berühren kann, ohne irgend eine Bewegung: so sezen alle unsere Empfindungen von körperlichen Gegenständen auch eine gewisse Berührung (impulsum) der sinnlichen Werkzeuge, und eine bis zum Gehirn, als den Siz der Empfindung fortgepflanzte Bewegung zum Grunde. Indem wir an größern Körpern ihre Figur, Ausdehnung und Bewegung, auch aus einer gewissen Ferne, bemerken, müßen doch immer gewisse, obschon einzeln für uns unmerkliche Theilchen unser Auge afficiren, und durch eine bestimmte Bewegung des Gehirns jede solche Vorstellung in der Seele erregen. Eine gleiche Beschaffenheit hat es mit den abgeleiteten Beschaffenheiten, als Modifikationen jener originellen Grundbeschaffenheiten der Körper. Offenbar ist es, daß es so feine, zarte Körper gebe, deren Figur, Inhalt und Bewegung auch der geschärfteste Sinn nicht zu bemerken vermag, wie z. B. die kleinste Luft- und Wassertheilchen: und andere vielleicht, die um so viel zärter und feiner noch als diese sind, als viel ein solches Luft- und Wassertheilchen etwa von einer Erbse oder Schloße sich unterscheidet. Wir dürfen daher auch wohl vorausseżen, daß alle diese Empfindungen, die wir Farben, Geruch, Geschmack, Schall ꝛc. nennen, und eben so auch die verschiedene Effekte bei andern Körpern, blos durch die Operation der in verschiedenen Maas, Zahl, Grad, Richtung und Bewe-

gung ausströmenden, nach der Beschaffenheit unserer Sinnenwerkzeuge, und der andern Körper, auf uns oder andere Körper wirkenden, für sich, einzeln, aber unmerklichen Theile hervorgebracht werden. Und es ist nicht ungedenkbarer, wie der Schöpfer an eine solche Bewegung, solcher Theilchen, die Vorstellung z. B. von einer solchen Farbe geknüpft: als, wie mit dem Schnitt einer Stahlklinge die Empfindung von Schmerz verbunden werden konnte.

Unsere Begriffe von den qualitatibus primariis sind daher die wahre Abbilder (simulacra) der Körper selbst; und diese sind die Originale hierzu. Jene aber, von den qualitatibus secundis, haben überall keine Aehnlichkeit mit den Körpern selbst. Das Süs und Blau und Warm (das wir von den Körpern selbst prädiciren) ist nur diese bestimmte Empfindung in uns; eine Folge der auf uns wirkenden unmerklichen Körpertheilchen. Die Flamme, sagt man, ist warm und licht; der Schnee ist weis und kalt; das Manna, weis und süs. Und so meinet man, daß alle diese Eigenschaften in den Dingen selbst auch wirklich so enthalten. Wenn das so wäre: wie könnte das nemliche Feuer, das nach einer bestimmten Entfernung ein angenehmes Gefühl von Wärme, oder die schmerzhafte Empfindung des Brennens in uns erregt, zwei so widrige Qualitäten von Wohlthun und Warm, von Brennen und Schmerz, zusammen in sich enthalten? Allerdings liegt in den

Dingen ſelbſt etwas Reelles, als der Grund, warum ſie ſo nun wahrgenommen werden können; aber nehme man die Werkzeuge der Sinnen, Aug' und Ohr und Gaumen ꝛc. hinweg: ſo iſt es miteins um Farben und Töne und Geſchmak ꝛc. geſchehen; und in den Dingen ſelbſt bleibet ihre urſprüngliche Konſtitution (Inhalt ihrer Theile, Figur und Bewegung) allein noch übrig. Eine Portion Manna — in der Vorſtellung, oder an ſich ſelbſt, behält immer die nemliche Figur. Aber das Süs und Weiß iſt ſo wenig in dem Manna ſelbſt, als das Grimmen und Weheſeyn, das es hervorbringen kann. Eines wie das andere iſt nur Eindruk auf verſchiedene Theile meines Körpers. Süs und Weiß — Eindruk auf meinen Gaumen und mein Auge; und das Grimmen — Eindruk auf meinen Magen und meine Inteſtina. Alles doch nur Wirkung der von einem ſolchen Körper auf uns überſtrömenden Theilchen! Aber warum wollte man doch nun, wenn dieſe Farbe und dieſes Grimmen, eines wie das andere, nur in uns empfundene Wirkung iſt, nur den im Auge empfundenen Effekt, und nicht eben ſo auch den im Magen empfundenen Effekt, in die Sache legen? Der Porphyr, ſo lange wir ihn im Licht betrachten, erwekt in uns die Idee von verſchiedenen Farben. Im Dunkeln ſind ſie verſchwunden. Seine Natur kann durch die Gegenwart oder Abweſenheit des Lichts doch nicht verändert werden. Die beſtimmte Lage ſeiner Theile, wodurch mit Beihülfe der

Lichtstrahlen, die Vorstellung von Roth und Weiß in uns erzeuget werden kann, bleibet immer dieselbe; aber das Weiß und Roth lieget darum nicht im Porphyr selbst. Die Potenz liegt wirklich in ihm: nicht der Effekt. Noch ein anderes Beispiel! Zerstoße man Mandeln in dem Mörser: und sogleich verändert sich Farbe und Geschmak. Das Weiß wird Grau; das Süs wird Oehlicht. Aber der Mörser konnte doch nur dem Gewebe der Theile etwa eine Veränderung geben.

Aber woher mag es kommen, daß man die Veränderungen, die ein Körper unmittelbar in uns selbst hervorbringt, wie Wärme und Licht, das wir von der Sonne erhalten, für reelle, in der Sonne selbst liegende Beschaffenheiten genommen: indes man andere Veränderungen, welche der nemliche Körper in andern Körpern hervorbringt, z. B. das Weiß und Weich an dem Wachs, das von der nemlichen Sonne entsteht, doch nur für einen äußern Effekt, nicht für eine in der Sonne selbst so befindliche Eigenschaft erkennet? Warum leget man nicht für beiderlei Arten von Wirkungen nur blos eine Potenz in die so afficirende Sache? und lässet den Effekt selbst für blos äußere Veränderung des so afficirten Körpers gelten? — Wahrscheinlich ist diese Verwirrung nur daher entstanden, weil die abströmende Theilchen der Materie, wodurch sie auf uns wirkt — Geruch, Geschmak und Schall ꝛc.

bei uns hervorbringt, uns ganz unmerklich sind, und wir darum den Abstand und die Unähnlichkeit unserer Begriffe mit der Sache selbst nicht sinnlich wahrnehmen können. Nun meinen wir, die Sache habe in sich selbst auch diese Eigenschaft, die wir empfunden. Wohingegen, bei den Veränderungen anderer Körper, die Beschaffenheit des veränderten Körpers von der Beschaffenheit desjenigen, von welchem diese Veränderung hervorgebracht wurde, sichtbar verschieden ist. Und eben darum halten wir nun dies auch blos für den äußern Effekt, nicht für eine in dem afficirenden Körper selbst liegende Beschaffenheit. Aber im Grunde ist eines Potenz, wie das andere; nur mit dem Unterscheid, daß jene unmittelbar (in uns selbst), diese nur mittelbar (vermittelst der so veränderten Gegenstände) uns perceptibel ist.

Genauere Zergliederung
der
Reflexionsbegriffe
Perception. Retention. Diskretion.

Wahrnehmungsfähigkeit
als Grundvermögen anderer davon abstammender Potenzen.

Die wichtigere Momente hierbei sind: Priorität, Folge, Alteration unserer Wahrnehmungen. Scheidungslinie der lebenden und unlebenden Natur.

1. Priorität. Der allererste und allereinfachste Reflexionsbegrif, ist das bloße Bewahrnehmen (Perception.) Ueberhaupt, und in der weitläuftigsten Bedeutung des Worts, nennet man es auch Gedanke. Da man nicht selten aber unter Denken eine schon freiwilligere Thätigkeit und Geschäftigkeit der Seele (Spontaneität), in Anordnung und Verarbeitung ihrer Begriffe, versteht: so scheinet der erstere Ausdruk für jenes Vermögen der Seele, bei dem sie meist ganz leidend ist, geschikter und bequemer zu seyn.

Was **Wahrnehmung** sei? muß jeder der nur sehen, hören, fühlen ꝛc. kann, aus sich selbst wissen. Und weis er es nicht: so wird auch alle wörtliche Beschreibung für ihn unnüz seyn. Ohne **Perception**, ohne inneres **Bemerken**, ist keine Veränderung im Körper, wie stark sie immer sei, vermögend, eine Idee im Verstande zu erweken. Eine **Flamme** würde unsern Körper, wie einen Holzbüschel, verzehren, ohne Empfindung von **Brennen** und **Schmerz**, wenn nicht die Alteration im Körper bis zum Gehirn, als den **Siz** der **Gewahrnehmung**, fortgepflanzet würde. Wer weis es aus Erfahrung nicht, daß in tiefer Spekulation und bei angestrengtem Nachdenken, wohl auch ein **Schall**, obgleich das Gehörorgan dadurch hinreichend erschüttert wurde, oft keine Empfindung in uns erreget? Nicht Mangel des Werkzeugs, oder Mangel des Eindruks, sondern **Nichtbemerken** ist die Ursach des mangelnden Begrifs.

2. **Folge.** Einigen Begrif bringen wahrscheinlich Kinder schon aus Mutterleibe. **Hunger** und **Wärme** erregen wohl die allererste Gefühle in ihm. Aber das sind darum keine **angebohrne** Begriffe, in dem gewöhnlichen Sinn, als ursprünglich der Seele eingezeichnete Charaktere. Auch sie, wie alle andere Begriffe, waren in ihrem ersten Ursprung von der Empfindung, und den von äußern umgebenden Gegenständen abhängig; giengen aber der Zeit nach, vielleicht allen andern voran. Unter den folgenden Begriffen,

wie sie der Mensch von der Geburt an erlanget, scheinet der Begrif von Licht der nächste zu seyn. Zu einem Beweis, wie der menschliche Geist gleichsam nach Ideen durste, kehret sich das Kind, wohin man es legen mag, immer nach der lichthellern Seite, weil dadurch ihm die äußere Gegenstände empfindbar werden. Doch! bei der Verschiedenheit der Umstände und der Behandlungsart, dürfte eine bestimmte und allgemeine Ordnung, wornach die spätere Begriffe der Seele zugeführet werden, wohl schwer zu bestimmen seyn.

3. Alteration. Nicht selten werden unsere Wahrnehmungen, wie wir sie durch die Empfindung wirklich erhalten, durch irgend eine andere Geisteswirkung abgeändert. Eine gewisse Beurtheilung, irgend ein Vernunftbegrif, ohne daß wir selbst es innewerden, sezt sich in die Stelle dessen, was wir eigentlich empfinden. Ein Phänomen, das uns schon gewöhnlich geworden, löset sich unvermerkt in die Ursachen auf, die durch Vernunft, oder anderweite Erfahrung uns bekannt geworden sind. Ich sehe z. B. eine polirte Kugel von Metall oder Alabaster, die allerlei Farben spiegelt. Was ich hier wirklich empfinde, ist etwas vielfarbiges, schattirtes. Aber aus andern Erfahrungen weis ich nun schon, daß dies nur der Effekt von der Strahlenbrechung bei konveren Körpern ist. Ich substituire unvermerkt dies Räsonnement über die Ursach für das Phänomen und die

Empfindung selbst; und meine, ich sähe einen einfarbigen Körper. So leicht hängen sich gewisse Begriffe miteinander zusammen.

Zur Erläuterung des wahren Ursprungs unserer Begriffe folgendes Problem! Ein Blindgebohrner hat durch öfteres Berühren (durch Gefühl) eine Kugel und einen Kubus unterscheiden gelernt: wird er auch, wenn er je das Gesicht erlangen sollte, ohne Gefühl, nun eben so gut den verschiedenen Eindruk von der Kugel und dem Kubus zu unterscheiden wissen, d. h. wird er sogleich, wie er die eine und den andern siehet, es sagen können: das ist der Kubus; das ist die Kugel? — Nein! er wird es nicht. Er kannte zwar den verschiedenen Eindruk aufs Gefühl; aber er weiß noch nicht, wie das Auge von dem einen und von der andern afficirt werde. Vicinität — innere Verwandschaft der Begriffe unter sich selbst, wobei der eine sogleich den andern wekt; die Schnelligkeit der geistigen Seelenverrichtungen, welche oft in einem ungetheilten Moment (in instanti) mit einander zu geschehen scheinen, (wie etwa die Seele zuweilen eine ganze Demonstration miteins umfasset); die Natur der Fertigkeiten, derer vorzüglich, die von zarter Kindheit an schon tief gewurzelt haben: dies alles machet es wohl begreiflich, wie in der Folge Handlungen daraus entstehen können, die wir fast völlig unbemerkt vorübergehen lassen; wie z. B. das beständige Bewegen der Augenlieder, der Gebrauch

etwa

etwa sehr gewohnter Beiwörter (an die der Mensch oft gar nicht denkt), die Folge der Charaktere und Töne beim lesen und Schreiben ꝛc. Und eben so wenig ist es darum auch zu verwundern, daß die Seele bisweilen ihre Begriffe verwechselt, und unvermerkt einen Vernunftbegrif für einen Empfindungsbegrif einrüken lässet.

4. Scheidungslinie der lebenden und unlebenden Natur. Perception ist der Scheidungscharakter zwischen Thieren und den niedern Naturwesen. Gewisse Bewegungen bei einigen Pflanzen (plantae sensitiuae) bei Annäherung anderer Körper, ob sie schon etwas ähnliches mit thierischer Empfindung zu haben scheinen, mögen denn doch wohl nur blos maschinenmäßig erfolgen, ohne einige Idee oder Perception.

Wahrscheinlich aber ist es, daß alle Thiere einen gewissen Grad von Wahrnehmung haben; obgleich die Zugänge solcher Empfindungen bei einigen so sparsam, und die Wahrnehmung selbst so schwach und dunkel ist, daß sie sich weit von der Mannichfaltigkeit und Lebhaftigkeit der Empfindungen anderer Thiere unterscheidet. Wie wenig und wie stumpfen Sinn (nach ihrem Körperbau zu schließen) mag eine Schneke oder eine Auster haben? Und wozu ihr auch mehrere oder schärfere Sinne? Wozu das Gesicht oder Gehör einem Thier, das in dem engen Ort, in dem es ist, nun bleiben muß? dem es last und Strafe

seyn würde, die Dinge scharf zu bemerken, und sie doch weder herbei- noch wegschaffen zu können? Wie stumpf aber auch die Wahrnehmungsfähigkeit bei manchen Thieren sei: so ist sie dennoch immer von einer gänzlichen **Unempfindlichkeit** verschieden. Was erfahren wir am Menschen selbst? Im hohen Alter, wie stumpf werden seine Sinne! Die Zugänge neuer Begriffe sind verschloßen. Die vorgesammelte Ideen verlöschen. Und wenn er auch 60 Jahre hindurch in einem solchen Zustand bleiben sollte: wie wenig von intellektueller Vollkommenheit würde davon sich erwarten lassen!

Wenn also **Perception** die erste Stufe ist, wovon der Mensch sich zu aller Erkenntnis erheben muß: so muß wohl auch die Erkenntnis der Menschen selbst (wie auch der andern Thiere) von sehr verschiedener Beschaffenheit seyn, jenachdem einer weniger oder stumpfere Sinnen, als der andere hat; und eine schwächere oder stärkere Wahrnehmungskraft. Aber unmöglich wäre es, diese ganze **Gradation** der verschiedenen Thierarten, und vielweniger der Individuen, vollständig zu erforschen und anzugeben. Genug! Perception scheinet die eigentliche **Grenze** zu seyn, wo die thierische Natur von andern Wesen der niedern Ordnung sich sondert.

Bekanntmachung,

die Einführung der Gewerbesteuer-Rollen betreffend.

Nachdem durch das Gesetz vom 30. Mai 1820 die Gewerbesteuer eingeführt worden ist, und diese Steuer mit dem 1. Januar 1821 zum ersten Male erhoben werden soll, so werden alle diejenigen, welche ein Gewerbe treiben, hiermit aufgefordert, sich in den Tagen vom 1. bis 15. Januar 1821 in dem Geschäftszimmer des Unterzeichneten, Vormittags von 8 bis 12 Uhr, einzufinden, um sich in die Gewerbesteuer-Rolle eintragen zu lassen.

Wer sich nicht in dieser Zeit einfindet, hat zu gewärtigen, daß er nach Ablauf dieser Frist, ohne weitere Aufforderung, in die höchste Steuerklasse eingesetzt wird.

Diejenigen, welche ihre Gewerbe nicht selbst betreiben, sondern durch Andere betreiben lassen, haben sich ebenfalls einzufinden, und die Namen derjenigen anzugeben, welche ihre Gewerbe für sie betreiben.

Diejenigen, welche ihre Gewerbe nicht selbst betreiben, sondern durch Andere betreiben lassen, haben sich ebenfalls einzufinden, und die Namen derjenigen anzugeben, welche ihre Gewerbe für sie betreiben.

Diejenigen, welche ihre Gewerbe nicht selbst betreiben, sondern durch Andere betreiben lassen, haben sich ebenfalls einzufinden, und die Namen derjenigen anzugeben, welche ihre Gewerbe für sie betreiben.

der Begriffe in dem Schaz des Gedächtnißes, heißt im Grunde nichts anderes, als das Vermögen der Seele, vorgehabte Jdeen, mit dem Bewußtseyn, daß sie schon in ihr vorhanden gewesen, in sich wieder zu erzeugen. Denn ein unwahrgenommener Begrif ist so lange nun auch kein wirklicher Begrif. Dasein eines Begrifs, und Wahrnehmung — ist eins. Nur in Hinsicht auf jenes Seelenvermögen, die nun außer der wirklichen Betrachtung liegende (insofern gar nicht vorhandene) Jdeen, zum Anschauen (und zur Existenz) wiederherzustellen, lässet sich sagen, daß wir alle diese abwesende Begriffe in dem Gedächtnis und dem Verstande vorräthig haben.

2. Nebst der genauern Aufmerksamkeit und dem öftern Wiederholen, wird das Angenehme und Unangenehme, das gewisse Vorstellungen begleitet, ein vorzügliches Mittel, die Wirksamkeit des Gedächtnisses zu erleichtern und zu befördern; und manche Jdeen tief in der Seele zu fixiren. Wie vorsichtig hüten sich Kinder und Erwachsene (bei denen die überlegende Vernunft noch unwirksam ist, oder in vielen Fällen zu spät kommen würde) vor dem, was vorhin einen schmerzhaften Eindruk auf sie gemacht! So hat die Natur durch diese weise Einrichtung für ihre Erhaltung gesorgt. Wenn die Seele bei dem sinnlichen Eindruk zu flüchtig, oder zu sehr auf andere Gegenstände fixirt, oder bei einer gewissen körperlichen Komplexion das Gedächtnis zu schwach

ist, oder der Eindruk nicht durch mehrmalige Repetition erneuert wird, so schwinden die Begriffe oft schnell und völlig dahin, wie der Schatten über ein besätes Feld, ohne fast eine Spur ihres Daseyns zurükzulassen. Wenn ein Kind sehr frühzeitig das Gesicht verlöhre, so würde es nach wenigen Jahren nicht viel mehr Begrif, als der Blindgebohrne, von den Farben haben, weil der vorempfangene, noch schwache sinnliche Eindruk nicht wieder erneuert werden konnte. Auch die stärkste und festeste Memorie, ohne Wiederholung, lässet die Begriffe zulezt in Vergessenheit fallen. Viele unserer Begriffe aus dem ersten Lebensalter, wie unsere Kinder, sterben oft vor uns dahin. Täglich erbliken wir Grabmäler abgestorbener Begriffe in uns. Die Bruchstüke sind noch vorhanden; aber die Charaktere sind verbleicht und verloschen. Ideen, wie Malereien, wenn die Farben nicht wieder aufgestrichen werden, werden dunkel und unkennbar gemacht. In Ansehung der physischen Ursachen von der so merklichen Verschiedenheit des Gedächtnisses — da bei dem einen die einmal gefaßte Begriffe so fest halten, als wenn sie in Marmor gegraben wären, und bei einem andern so leicht wieder verlöschen, als wären sie in Sand gezeichnet, mag der Körper allerdings auch einen Einfluß darauf haben. Eine Fieberhize, binnen wenig Tagen, kann eine Menge fest eingegrabener Begriffe verwirren, und gleichsam in einen Aschenhaufen verwandeln. Vorstellungen von solchen Gegenständen, die uns überall

begegnen, überall uns gegenwärtig sind, und immer uns afficiren, wie z. B. Figur und Ausdehnung, Bewegung und Ruhe, Wärme und Kälte, Existenz, Zahl ꝛc. werden durch diese beständige Gegenwärtigkeit und Einwirkung in der Seele bis zur Inamissibilität begründet.

3. Bei den Operationen des Gedächtnisses, dem erneuerten, wiederholten Betrachten vorgehabter Ideen (perceptio secundaria) verhält sehr oft die Seele sich nicht ganz leidend; wenn schon bisweilen manche Ideen auch von selbst wiedererwachen, und auf eine unwillkührliche Weise von neuem sich darstellen. Oft ziehet die Seele durch eigenes Streben die verstekte Ideengemälde hervor. Ein Affekt weket zuweilen Gedanken, welche sonst noch lange geschlummert haben würden. Und jeder solcher Gedächtnisbegrif, bei seinem Wiedererscheinen, wird unter dem Charakter seiner vorigen Existenz von der Seele erkannt.

4. In der Gedankenökonomie des Menschen ist das Erinnerungsvermögen von einer solchen Wichtigkeit, daß alle andere Fakultäten der Seele, ohne dasselbe, fast unnüz werden müßten; und der Mensch nie über das Gegenwärtige sich erheben könnte. Gedächtnismangel ist entweder ein gänzliches Entfallen eines solchen Begrifs; Nichtwissen, Nichtkennen desselben: oder nur langsame und aufgehaltene Reproduktion; wobei man den im Gedächtniß vorräthigen Begrif nicht so bald und zu der Zeit, da wir wollen, zu ver-

gegenwärtigen vermag. Mangel des Wiedererscheinens und Wiedererkennens unserer Begriffe, in einem hohen und merklichen Grad, nennet man Stupidität. Und es ist im Grunde zwischen dem, der jene Begriffe überall nicht hatte, und einem andern, der den nöthigen Gebrauch davon nicht machen kann, wenn Zeit und Umstände es erfordern, nur ein geringer Unterscheid. Ein gutes Gedächtnis muß die schlafende Ideen zu jeder Zeit wieder erweken. Phantasei, Wiz und Erfindung hänget davon ab. Unterscheide man aber von jenen zufälligen Mängeln, die sich bei Vergleichung der Gedächtniskraft des einen und des andern Menschen finden, den allgemeinen und wesentlichen Defekt, die Beschränktheit der menschlichen Gedächtniskraft überhaupt. Vielleicht mögen Geister einer höhern Ordnung etwa den ganzen Schauplaz aller ihrer Begriffe miteins und immer gegenwärtig betrachten. Schon von dem berühmten Pascal hat man es als ein Wunder gerühmt, daß er alles von seiner Kindheit an, was er gedacht, gelesen und gethan, aufs genaueste im Gedächtnis behalten, bis eine Krankheit seinen Körper und seine Memorie geschwächt. Welch ein wichtiger Vortheil für den spekulativen Menschenverstand müßt' es seyn, wenn wir eben so alle die verschiedene Reihen und Verbindungen unserer Gedanken und Räsonnements, wie in einem Tableau, mit einmal übersehen könnten! Nun aber scheinet hier auch eine der nothwendigen Grenzbestimmungen unsers jezigen Daseins zu seyn.

5. Einiges Erinnern findet sich auch schon bei andern Thieren. Vögel, indem sie eine menschliche Stimme nachahmen, oder eine gewisse Melodie von Menschen lernen, müssen doch einigen Begrif, als Original, im Gedächtnis behalten: wie viel sonst auch dabei mechanisch ist.

Unterscheidungskraft.

Mit der blos verworren Gewahrnehmung, und einem gewissen allgemeinen Koncept von den Dingen, würden wir so weit nicht kommen, wenn wir nicht auch das Vermögen hätten, die verschiedene Gegenstände, und ihre Beschaffenheiten, von einander genau zu sondern. Von diesem Unterscheidungsvermögen hänget die Evidenz und Gewißheit jener Allgemeinsäze ab, die man für angebohren ausgegeben: indes ihre Wahrheit blos dadurch einleuchtend wird, weil die Seele jeden klaren Begrif, als von jedem andern gesondert, unterscheidet. Unterscheidung ist eine der Seele in sich selbst unmittelbar wahrnehmbare Operation. Ihre größere oder mindere Vollkommenheit aber kann von der Beschaffenheit der Organen, dem Grad der Uebung und der Aufmerksamkeit, Temperament, und andern Ursachen abhängig seyn. Für Menschenerkenntnis ist das Unterscheidungsvermögen so wichtig, daß

die Richtigkeit unserer Beurtheilungen und unserer Einsichten hauptsächlich in der Stärke der Diskretionskraft beruhet. Und eben hierdurch unterscheidet sich der judiciöse Mann von dem wizigen; und daraus lässet es sich erklären, warum nicht immer mit einem lebhaften Wiz auch eine helle und starke Vernunft sich paart. Wiz führet eine Menge von Ideen zusammen, arbeitet mit Leichtigkeit das Aehnliche ineinander, zeichnet allerlei reizende Bilder, und mahlt ihre Gegenstände mit gefälliger Kunst. Urtheilskraft suchet hingegen Vermischung verwandter und ähnlicher Gegenstände und Irthum zu verhüten. — Ein Mittel zu genauer Unterscheidung der Dinge ist Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe. Bei klaren und gesonderten Begriffen, mag denn auch der nemliche Körper etwa zu der einen Zeit einen andern Eindruk machen, als zu der andern: die Gegenstände werden darum dennoch nicht verwechselt. Wenn auch der Fieberkranke nun den Zuker bitter schmeket, den er vorhin süs geschmeket hatte, so wird er darum doch das Süs und Bitter in der Vorstellung nicht verwirren.

Komparation. Kompoſition. Abſtraktion.

Vergleichen der Begriffe, mit Hinſicht auf Ausdehnung, Grad, Zeit und Ort ꝛc. iſt eine weitere Operation des Verſtandes: und von ihr hänget das ganze zahlreiche Geſchlecht der Verhältnisbegriffe ab. (davon in der Folge). **Ob dies Vermögen auch andern Thieren zukomme?** Ausgemacht iſt es, daß ein **Thier** wohl auch manche Begriffe von einander ſondert. Aber unter den ſo geſonderten Begriffen den Punkt zu finden, woraus ſie einer Vergleichung fähig ſind, und dieſen Gemeinpunkt in ſich zu betrachten, ſcheinet ein eigener Vorzug des Menſchen zu ſeyn. Etwa mag ein Thier nach gewiſſen ſinnlichen, den Gegenſtänden anhangenden Beſchaffenheiten, manche Dinge unter ſich vergleichen. Aber jene andere Vergleichung **allgemeiner**, abgezogener Begriffe iſt des Menſchen eigene Prärogativ.

Verbinden der Begriffe machet **Einheit** unter mehreren an ſich geſonderten einfachen Begriffen. Auch **Erweiterung** gehöret dahin, wobei der nemliche Begrif nur mehrmahls wiederholt oder vervielfältiget wird. So viel **Einheiten** machen **Zwölf**. So viel **Ruthen** machen eine **Meile**. Auch in dieſem Vermögen werden andere Thiere bei weitem von Men-

schen übertroffen. Etwa kennet der Hund seinen Herrn an solchen vereinigten Beschaffenheitn, Figur und Stimme, Geruch ꝛc. Aber nicht wohl glaublich ist es, daß der Hund diese Vorstellungen in sich selbst zur Einheit verbinde: so wenig, als er seine Jungen unter der Einheit einer bestimmten Zahl zusammen befasset.

Absondern der Begriffe ist das Mittel, die von einzelnen Dingen empfangene Ideen unter einem gewissen Namen zu generalisiren. Alles was der Realexistenz jener einzelnen Dinge anhänget, als Zeit und Ort, und andere konkomitirende Begriffe werden gesondert, und die davon abgezogene Idee allein dem Verstande dargestellt, und unter einem bestimmten Namen für alle die Gegenstände, bei welchen sie angetroffen wird, anwendbar gemacht. Die nemliche Farbe, die ich hier an der Milch, dort an dem Schnee ꝛc. wahrgenommen, wird unter diesem Namen, weiß, ein Gemeinbegrif für alles und jedes, wo diese Farbe sich immer finden mag.

Wenn es auch zweifelhaft wäre, ob nicht auch Thiere ihre Begriffe bis zu einem gewissen Grad verbinden und erweitern: so machet doch jenes Abstraktionsvermögen einen entschiedenen Vorzug des Menschen aus. Indem ein Thier überall weder Worte, noch andere Zeichen gebraucht, irgend einen allgemeinen Begrif damit auszudrüken, so lässet sich hieraus nichts anderes schließen, als daß das Vermögen, durch Abstraktion allgemeine Begriffe zu entwer-

sen, ihm durchaus mangele. Nicht Unvollkommenheit der Organen kann die Ursach des Mangels der Sprache seyn. Viele Thiere sprechen manche artikulirte Töne und Worte ganz deutlich aus. Und der Mensch, der wegen Gebrechen der Organe etwa nicht reden kann, weiß durch andere Zeichen gewisse allgemeine Begriffe dennoch auszudrüken.

In dem Abstraktionsvermögen lieget vielleicht die wahre und eigentliche Differenz der Menschengattung von der übrigen Thiergattung. Wenn Thiere nicht blos Automate oder Maschinen sind, wenn sie wirklich Ideen haben: so kann auch die Vernunftfähigkeit nicht so ganz ihnen mangeln. Einige Thiere schließen vielleicht bieweilen eben so gewiß, als sie empfinden. Aber alles ist bei ihnen nur in den engen Bezirk einzelner Gegenstände beschränkt, und ihr Begrif durch Abstraktion keiner Erweiterung fähig.

Und wie weit erstreket sich der Mangel der vorgenannten Seelenpotenzen auf Blöd- und Wahnsinnige? dem Blödsinnigen (Idiot, Imbecill, Simpel) fehlet der erforderliche Grad der Lebhaftigkeit, die innere Spannkraft, alle jene Fakultäten in Uebung zu sezen und wirksam zu machen. Weil er mit ungemeiner Schwierigkeit die Eindrüke von aussen fasset und behält, so gehet der Stoff, die Intellektualkräfte in Gang zu sezen, ihm ab. Der Simpel gebraucht seine Vernunft nicht; der Narr gebraucht sie falsch: indem er, von seinen Phantasien getäuscht, gewisse Chimären für Realitäten hält, als wahre Grundsäze

sie zu Prämissen machet und daraus schließet; und so in ein ganzes Gewebe irriger Begriffe sich verliert. So kann ein Mensch, der sonst auch ganz gescheid und einsichtig ist, etwa in Ansehung einer gewissen fixen Idee, oder eines partikulären Begrifs, wenn er ihn zu sehr verfolgt, den Eindruk der Phantasei zu mächtig werden lässet, zum **Narren** werden, indem eine Menge anderer Begriffe sich fest damit zusammenhänget.

Urtheile man nach Erfahrung und Beobachtung, ob dies nicht die wahre **Geschichte** des **Ursprungs** aller menschlichen Begriffe sei. Der einzigsichere Weg zur Erforschung der Wahrheit kann doch nur die Untersuchung und Prüfung der Dinge, nach ihrem **wirklichen** Gang und Beschaffenheit, seyn. Mögen jene privilegirte Menschenkinder, bei ihrem vermeinten Besiz von **angebohrnen Principien**, sich seegnen! der Wahrheitsfreund nimmet die Dinge, wie er sie in sich selbst, und bei aufmerksamer Betrachtung über die verschiedene Stände, Alter und Sekten der Menschen, mit dem allgemeinen Gang der Dinge übereinstimmend findet. Allem dem vorigen nach, gleichet die Seele, in ihrem ersten Ursprung, einem finstern Gewölbe, in das durch einige Rize und Oefnungen licht von aussen hereingebracht werden muß: nur mit dem Unterscheid, daß die in der Seele nun einmal aufgefangene lichtstrahlen auch darin aufbehalten werden können, wenn die Objekte, die ihr licht hineingeworfen, auch nicht mehr vorhanden sind.

Zusammengesezte Begriffe überhaupt.

So unmöglich es ist, daß die Seele irgend einen einfachen Begrif, ohne Empfindung oder Reflexion, aus sich selbst erzeuge: so unbeschränkt ist ihr Vermögen, jene erste und einfache Begriffe in unendlichen Mischungen und Variationen miteinander zu verbinden, durch Vergleichung und Abstraktion zu generalisiren. Ganz völlig in der Verstandeswelt auf die nemliche Weise, wie in der Sinnenwelt! So wenig es in der Macht des Menschen stehet, ein Stäubchen von Materie hervorzubringen, so unbeschränkt ist seine Gewalt, die materialische Gegenstände in den mannichfaltigsten Formen zu verbinden, zusammen zu stellen, oder zu trennen.

Jede solche Komplexion mehrerer einfacher Begriffe: sie mögen in der Natur sich wirklich so vereiniget finden; oder nur von der Seele selbst in dieser Vereinigung genommen und betrachtet werden, nennet man einen zusammengesezten Begrif. Und jeder solcher Begrif wird in der Seele als Einheit dargestellet, und unter einem gewissen Namen als Einheit bezeichnet. Wie weit auch immer bei dieser Operation des Vervielfältigens und Verbindens ihrer Be-

griffe die Gewalt der Seele sich erstreken mag, weit über die Erfahrung hinaus bis zu den abgelegensten Notizen und Spekulationen, ja selbst bis zum Unendlichen sich fortzuarbeiten: so muß der erste Grundstoff hierzu doch einzig nur aus jenen ersten Quellen der Empfindung und Reflexion, aus der Betrachtung der körperlichen Natur und der innern Operationen des Denkens hergenommen seyn. Nach dem einmal eingesammelten Stoff kann erst die Seele durch ihre eigene Kraft Zusammensezungen bewirken, und Formen schaffen, wie sie vielleicht in der Natur gar nirgends anzutreffen sind. Bei aller der unendlichen Menge und Mannichfaltigkeit lassen alle die zusammengesezte Begriffe sich dennoch unter drei allgemeinen Ordnungen miteinander befassen.

Modal- Substantial- und Verhältnisbegriffe.

1. Modi (Accidenzen, im Gegensaz des Selbstständigen) werden hier alle von irgend einem für sich bestehenden Subjekt abhängige Beschaffenheiten, ohne eigene Subsistenz, nur einem solchen Subjekt zukommende Affektionen genannt, z. B. ein Dreiek, Dankbarkeit, Mord ꝛc. Sie sind überhaupt von zweierlei Art. Entweder sind es blos Varietäten, oder verschiedene Komplexionen eines und des nemlichen Begrifs, ohne Zumischung eines anderartigen Begrifs: wie 12 oder 20 nur die so vielmal wiederholte nemliche Einheit ist. Oder es sind Verbindungen mehrerer

verschiedenartiger Begriffe, zur Einheit: wie Figur und Farbe in dem Begrif von Schönheit, oder die Idee von Eigenthum und Entwendung, vom heimlichen ꝛc. in dem Begrif von Stehlen liegt. Jene nenne man reine; und diese, gemischte Modos (modus *simplex* vel *mixtus*).

2. Substantialbegriffe sind solche Vereinigungen einfacher Ideen, wodurch die in der Natur, unter der Supposition von etwas für sich bestehenden, (was dies denn an sich selbst auch immer sey) vorhandene einzelne Wesen abgebildet werden. Eine solche Farbe, in Vereinigung mit einem solchen Grad von Schwere, Härte, Ziehbarkeit ꝛc. bei einem solchen (als für sich bestehend untergestellten) Subjekt, gibt die Idee von Blei. Eine solche Figur, in Vereinigung mit bewegender und denkender Potenz ꝛc. bei einem solchen (*ex suppositione* für sich bestehenden) Subjekt, gibt die Idee von Mensch.

Und nun auch zwei Arten der Substantialbegriffe! Jenachdem in einem solchen Begrif nur eine Substanz, oder eine Mehrheit solcher Substanzen abgebildet wird, nenne man es einen einzelnen Begrif, z. B. Schaf, Mensch ꝛc. oder einen Kollektionsbegrif, z. B. eine Heerde oder eine Armee. Und diese Kollektionsbegriffe, genau unter ihrer Vereinigung genommen, gelten in der Seele nicht weniger für Einheit, als jene einzelne Begriffe.

3. Rela-

3. **Relationsbegriffe** sind die, worunter ein Begrif in Vergleichung mit einem andern gestellet und betrachtet wird.

Auch die allerabstruseste Spekulationen, wozu der menschliche Verstand nur immer sich aufheben mag, wie weit sie auch von jenen ersten Quellen der **Empfindung** und **Reflexion** abzuliegen scheinen mögen, lösen bei genauer Betrachtung doch alle zulezt in solche Bestandtheile und Materialien sich auf, die wir ursprünglich nirgend anders her, als aus jenen Quellen geschöpft; und welche die Seele, nachdem sie einmal diesen Vorrath in sich gesammelt hatte, bis ins **Unendliche** erweitert, vervielfältiget, erhöht.

Reine Modalbegriffe.

Sind so verschiedene Modifikationen eines und des nemlichen Begrifs: mögen sie an den wirklichen Dingen selbst so anzutreffen seyn, oder in dem Gemüth blos als Vorstellung sich befinden.

Alle diese Modifikationen des nemlichen Begrifs (modi simplices) werden in der Seele voneinander mit eben der Klarheit gesondert, wie andere voneinander ganz abstechende Begriffe. In meinem Begrif ist 2 von 1 nicht weniger gesondert als Farbe und Wärme. Und doch bildet sich die Zahl 2 eben so wie 12 und 12 mal 12 bis zu Millionen hinauf, nur einzig durch Wiederholung der nemlichen Einheit.

Modifikationen
der drei einfachen Stammbegriffe
Raum, Dauer und Zahl.

Von Raum und den dahin gehörigen
Modifikationen.

Raum ist nach dem obigen ein einfacher Begrif, den wir sowohl durch Gesicht als durch Gefühl bekommen. Wir sehen die Entfernung zweier Körper, oder der verschiedenen Theile des nemlichen Körpers eben so, wie die verschiedene Farben dieser Körper. Und wir greifen und fühlen im Dunkel um uns her, wenn wir wissen wollen ob Raum vorhanden. Modifikationen dieses einfachen Begrifs sind: Distanz, Unermeßlichkeit, Figur, Ort, Ausdehnung, Bewegung ꝛc. — Raum, genau einer gewissen Länge nach genommen, zwischen zwei gegebenen Punkten, ohne dabei auf irgend einen Zwischenkörper zu achten, nennet man Distanz: überhaupt genommen aber, nach Länge, Breite und Dike — Ausdehnung. Jede mögliche verschiedene Distanz ist immer nur eine mögliche verschiedene Modifikation des nemlichen Begrifs von Raum. Gewisse bestimmte Längen, deren man sich zum Messen bedient — Schuhe, Ruthen,

Ehlen, Meilen, Erddiameter ꝛc. so viel gesonderte Begriffe, sind doch alle nur aus Raum gewebt. Jede solche bekannte Mensur lässet sich in Gedanken so viel mal, als wir wollen, wiederholen, addiren, vervielfältigen und erweitern. Und vermittelst dieser Operation, durch unaufhörliche und unendbare Erweiterung, und Vervielfältigung, jeder gefundenen Distanz, bildet sich die Idee von Unermeßlichkeit.

Aus der Vorstellung eines, von den Extremitäten eines Körpers umschriebenen (eingeschlossenen) Raums, entsteht in uns der Begrif von Figur: auch zwar nur eine andere Modifikation unsers Begrifs vom Raum, die aber doch an sich nun wieder einer unendlichen Vermannichfaltung fähig ist; da, nebst der schon ungeheuern Menge der an wirklichen Körpern sich findenden verschiedenen Figurationen, die Seele auch durch willkührliche Zusammensezungen und Varietäten krummer oder gerader Linien auf eine endlose Weise die Figuren zu verändern und umzubilden vermag.

Eine andere Bestimmung von Distanz (also des nemlichen Begrifs von Raum) ist der Ort eines Dinges: die bestimmte Stellung — oder Entfernung desselben von gewissen nächstkoexistirenden Dingen, als unveränderten festen Punkten. So lange ist etwas noch in seinem nemlichen Ort, als es von diesen Objekten die gleiche Entfernung behält. Es hat seinen Ort verändert, so bald es eine andere Entfernung bekommt. Auf die entferntere Objekte wird dabei nicht

gesehen. Man trage ein Schachbret aus dem einen Zimmer in das andere: noch ist der Stein in seinem nemlichen Ort, wenn er zu den übrigen Steinen noch eben das Verhältnis hat, wie vorhin. Ein Schiff bleibet in seinem Ort, wenn es nur mit den rebus contiguis noch eben so koexistirt, wie zuvor, wenn es schon in einem Kreisel sich herumgedreht hätte. Ueberall kommt es immer auf eine bestimmte festgesezte Beziehung an, nach der jedesmaligen Absicht, in der wir den Partikularort gewisser Dinge durch Vergleichung mit bestimmten Objekten, als festen Punkten, bezeichnen wollen. Auf die Frage: „Wo find' ich diesen oder jenen Vers des Virgil?" Würde es eine ungeschikte Antwort seyn: „Auf der Bibliothek." Ich wollte, daß man mir in den Werken dieses Dichters den Ort bezeichnen sollte. Wenn also der Ort eines Dinges nichts anderes, als seine relative Stellung ist, in Beziehung gegen andere mit ihm zugleich vorhandene Dinge, als fixe Gegenstände: so können wir überall auch keinen deutlichen Begrif uns davon machen, an welchem Ort das Universum sei. Es mangeln uns deutliche Begriffe von fixen Objekten außer der Welt, aus deren Vergleichung der Ort bestimmt werden muß. Außer der Welt können wir uns doch höchstens nur einen einförmigen unermeßlichen Raum, ein Expansum denken. Wir sagen zwar: die Welt ist irgendwo. Aber dies kann dann blos auf ihre Existenz, nicht aber auf ihre Stellung weisen; oder der Ort heißet alsdann, in

der weitläuftigern Bedeutung des Worts, nur so viel, als der Raum, welchen jeder Körper, und so auch dies ganze große Körpersystem erfüllet.

Untersuche man hieraus die Frage: ob Körper und Ausdehnung so völlig einerlei? — Vorausgesezt! daß man nach den gewöhnlichen Begriffen unter einem Körper — ein Solidum verstehet, dessen Theile voneinander getrennt und auf verschiedene Weise bewegt werden können; durch Ausdehnung aber — blos den zwischen dessen äußersten Theilen inneliegenden, von diesen dichten Theilen erfüllten Raum: so sind die Begriffe *toto caelo* voneinander unterschieden. Solidität (oder Körper) kann nicht ohne Ausdehnung seyn — ist wahr; so wenig als Bewegung ohne Raum. Aber darum ist weder Körper und Ausdehnung; noch Raum und Bewegung einerlei. Der Begrif von Raum, an sich selbst, schließet gar nicht den Begrif von Körper in sich. Und wenn ich aus dem, daß Gedanke und Ausdehnung einander nicht in sich schließen, beweisen kann — daß Geist nicht Körper sei: so kann ich auch daraus, daß Raum und Solidität einander nicht in sich schließen, nun eben so beweisen — daß Raum nicht Körper sei.

Zu Unterscheidungskriterien des bestimmten, von Körperbegrif gesonderten Begrifs von Ausdehnung oder Raum seze man: die Nichtresistenz, Stetigkeit und Unbeweglichkeit seiner Theile.

1. Solidität und Widerstand, wie wir es bei Körpern finden, lieget nicht in dem Begrif von Ausdehnung.

2. Die Theile des reinen Raums machen miteinander ein so stetiges Ganzes aus, daß eine wirkliche, reelle Trennung derselben dabei so wenig, als auch nur eine Mentaltheilung möglich ist. Eine wirkliche Theilung erfordert ja doch, daß die Dinge, welche zuvor ein Kontiguum waren, nun unter zwei verschiedenen Oberflächen erscheinen. Und eine Mentaltheilung sezet doch Dinge voraus, die solche verschiedene Flächen wenigstens haben können. Bei dem Raum findet das eine so wenig als das andere statt; und er ist an sich eben so untheilbar, als in Gedanken. Ich kann zwar einen Raum, z. B. einen Schuh lang denken. Aber die Partialbetrachtung, wobei ich jezt nur blos auf diesen Theil meine Gedanken richte, ist darum noch keine Separation, auch nicht einmal in Gedanken. Auch die Mentaltheilung würde doch wenigstens erfordern, zwei Oberflächen als gesondert von einander zu betrachten. Ich kann Licht bei der Sonne denken, ohne die Wärme; oder bei einem Körper etwa besonders auf seine Beweglichkeit, nicht auf seine Ausdehnung sehen. Aber diese, nun so auf einen besondern Theil gestimmte Partialbetrachtung, ist darum noch keine Mentalseparation.

3. Jene Kontinuität des reinen Raums ist der Grund, warum seine Theile auch durchaus unbeweglich sind. Bewegung lässet sich überall nicht denken ohne eine veränderte Distanz. Wenn aber die Theile des reinen Raums durchaus untrennbar sind: so findet eine solche Veränderung nun überall nicht statt.

Man fragt: „Was soll der reine Raum denn eigentlich nun seyn?" — Aber vorerst sage man doch, was Ausdehnung sei. „Ausgedehnt seyn, heißt so viel, als aus ausser einander befindlichen Theilen bestehen." Aber diese Erklärung möchte wol nur ein Wortspiel seyn, und im Grunde nicht mehr bedeuten, als: Ausdehnung ist Ausdehnung.

Daß Raum und Körper das nemliche sei, will man auch durch folgendes Dilemma beweisen: „Der Raum soll etwas seyn. Eines also von beiden muß er seyn: Substanz oder Accidens. Und wenn er Substanz seyn soll: so muß er Geist oder Körper seyn." — Aber hat man denn auch schon bewiesen, daß was von allen existirenden Wesen nicht denkend ist, nun ein solider Körper; und was nicht solider Körper ist — ein Geist (denkend) sei? Auf die Frage: ist der Raum Substanz oder Accidens? darf man der Antwort sich nicht schämen: das weis ich nicht. Jeder hüte sich doch, so viel er kann, für so täuschenden Sophistereien, worein man sich verstrikt,

indem man Worte für Sachen nimmt. Unſerer Unwiſſenheit kann durch leere Töne, ohne klaren und deutlichen Begrif, doch nicht geholfen ſeyn. Willkührliche Namen, wiefern ſie nicht Zeichen beſtimmter Begriffe ſind, können uns keine reelle Kenntnis gewähren. Und der Name „Subſtanz" den man für ſo wichtig hält, wird doch ſelbſt nicht für einen und den nemlichen Begrif gebraucht, indem man ihn auf Gott und Seele und Körper anwendet. Einerlei Begrif kann es nicht ſeyn. Gott und Seele und Körper wären alsdann, nur als verſchiedene Modifikationen des gemeinſchaftlichen Begrifs von Subſtanz, etwa ſo verſchieden, wie Pflanze und Stein, als verſchiedene Modifikationen des nemlichen Körperbegrifs. Wenn aber Subſtanz, in dieſer dreifachen Anwendung, einen dreifachen Begrif bezeichnet: ſo beſtimme man doch nun auch, zu Vermeidung des Irthums und der Verworrenheit, was jener Name in jeder beſondern Anwendung bedeuten ſoll. Und warum wäre es unerlaubt, jener dreifachen Anwendung auch die vierte (auf Raum) noch beizuſezen? Nachdem man einmal unter dem Namen von Accidenzen ſich gewiſſe, irgend einer Sache inhärirende Beſchaffenheiten gedacht, mußte man freilich auch das Subjekt, das ſie enthält, unter dem Namen „Subſtanz" bezeichnen. Jener arme indianiſche Philoſoph, welcher glaubte, daß die Erde doch ein Suſtentakel haben müßte, anſtatt einen Elephanten herbeizuführen, der die Erde, und wer weiß?

was dann wieder den Elephanten stüzen solle; würde ohne alle Verlegenheit, kurz und gut, auf die Frage, **was die Erde stüze?** eben so leicht die Antwort habe geben können „eine **Subſtanz**" als der europäische Philosoph, der so wenig weiß, als er, was sie sei, nun das Subjekt, dem die Accidenzen inhäriren, mit „**Subſtanz**" bezeichnet: wodurch er doch nur dunkel, **was sie thut**, zu erkennen giebt; nicht — **was sie ist.** Auch der wißbegierige Indianer, der von Architektur sich informiren wollte, würde schwerlich wohl den Unterricht befriedigend finden, wenn man ihm sagen wollte: etwas das auf der Basis ruhet ist die **Säule**; und was die Säule stüzt — die **Basis.** Eben so unbefriedigend würde es für einen seyn, der noch kein **Buch** gesehen hätte und wissen wollte, was es sei und woraus es bestehe? „Ein Buch bestehet aus **Papier** und **Schrift.**" Das *sticking-on*, und *Under-propping*, in der Sprache des Engländers, ohngefähr so viel, als **Inhärenz** und **Subſtanz**, würde es noch besser zeigen, was für Deutlichkeit mit diesen Namen gewonnen werden kann.

Sehe man die **Gründe** für die Realität des **reinen Raums** (Vakuum)

1) Wer Raum und Körper für **eins** nimmt, also nicht zugeben will, daß es Raum ohne Körper gebe; der muß, sag' er es oder nicht, nun auch die **Körperwelt** für **unendlich** halten. Denke man sich (gedenkbar ist es doch, wenn sie nicht unendlich,

sondern beschränkt,) daß Gott an dem äuſersten Ende der materialischen Welt einen lebenden Menschen, mit der Bewegkraft, wie er jezt sie hat, gestellt hätte: würde dieser lebende Mensch nun seine Hand über seinen Körper hinausstreken können? oder nicht? Kann er es: wohin nun anders als in einen körperleeren Raum? Kann er es nicht: was soll es nun seyn, das dies Ausstreken aufhält und hindert, wenn es nicht Körper ist? Und so müßte man bis ins Unendliche Körper an Körper sezen, und die materialische Welt müßte unendlich seyn. Wohl können wir uns etwa bis ans Ende der Materie denken. Aber wer vermag sich hinzudenken bis an die äuſerste Grenze des reinen Raums. Ewigkeit und Unermeslichkeit, einer dieser Begriffe ist gleichunendlich, wie der andere.

2) Wer nicht zugeben will, daß es Raum geben könne ohne Materie, der muß Gott selbst die Kraft absprechen, irgend einen materialischen Theil zu vernichtigen. Denn gesezt! daß Gott irgend einen solchen Körper in diesem Augenblik vernichtigen würde, ohne daß von den umherbefindlichen Körpern ein anderer sogleich in dessen Stelle träte: was könnte denn an der Stelle des vernichtigten Körpers nun anders seyn, als reiner Raum?

3) Auch ohne bis an jene äuſerste Grenze der Körperwelt hinauszudenken, oder auf die der Allmacht Gottes mögliche Vernichtigung sich zu berufen, lieget

die Realität des reinen Raums uns viel näher noch in der Bewegung der Körper selbst vor Augen. Zerlege man einen Körper in die kleinste Theile, und lasse diese Theile sich auf- und abwärts bewegen: wäre denn auch eine solche Bewegung möglich, ohne einen dafür abgemessenen Raum? Ein Theil der Materie, in der Größe eines Senfkorns, oder auch wie der hundertste, tausendste, oder millionste Theil eines Senfkorns, wenn er ungehindert sich bewegen soll, erfordert wenigstens auch einen Raum, wie ein Senfkorn, oder ein solcher Theil des Senfkorns, in dem die Bewegung geschiehet.

Doch wiefern hier nur von dem Unterscheid der Begriffe von Körper und Raum die Rede ist, bedarf es überall keinen Beweis für die Realexistenz des reinen Raums. Aber für den Unterscheid der Begriffe zeuget schon die Untersuchung selbst und die streitige Meinungen über das *Plenum* und *Vacuum*. Vakuum nennet man ja doch einen körperlosen Raum. Im Begrif muß Raum und Körper also doch gesondert seyn. Wäre Körper und Raum so völlig das nemliche im Begrif: so wäre es eben so ungereimt zu fragen: ob Raum könne ohne Körper seyn? als fragen: ob Körper ohne Körper? oder Raum ohne Raum seyn könne?

Aber woher dieser Irthum mag entstanden seyn, daß manche nun doch das ganze Wesen des Körpers in der Ausdehnung sezen? — Der Grund hiervon

ſcheinet hauptſächlich darin enthalten zu ſeyn, weil alle die Gegenſtände des Geſichts, wie auch die meiſte des Gefühls, ſogleich den Begrif der Ausdehnung mit in die Seele führen. Wundern darf man ſich nicht, daß nun manche, von Geſicht und Gefühl — den geſchäftigſten aller Sinnen, geleitet, dieſen ſo häufig und ſo ſchnell einglitſchenden Begrif von Ausdehnung für das ganze Weſen des Körpers nahmen: da manche ſogar, unter der nemlichen leitung dieſer Sinnen, Ausdehnung zur Menſur aller Wirklichkeit gemacht, und was nicht ausgedehnt, auch darum nicht für wirklich gelten laſſen.

Möchten ſie, bei denen nun jede ſinnliche Eigenſchaft, ohne Ausdehnung, für ſo ganz unwahrnehmbar gehalten wird, auf den Eindruk von Geſchmak und Geruch, von Hunger und Durſt, und ſo manches andere widrige Gefühl, wobei doch keine Ausdehnung wahrnehmbar iſt, aufmerkſamer ſeyn! Und wenn ſich begleitende Begriffe darum ſchon für das Weſen der Sache gelten ſollten: dann müßte Einheit wohl das Weſen aller Dinge ſeyn; da jeder Gegenſtand der Empfindung und Reflexion nun immer unter dem Charakter von Einheit erſcheint. Man halte von der Exiſtenz des reinen Raums nun, was man will: der Abſtand der Begriffe von Körper und Raum iſt ſo gros, als er nur irgend in der Natur ſeyn kann. Immerhin nehme man den Raum auch blos für ein von der

Wirklichkeit und Entfernung anderer Dinge abſtröhmendes Verhältnis! Nehme man die Worte des weiſen Königs, „die Himmel, und aller Himmel Himmel mögen ihn nicht faſſen“ (2 Chr. 6, 18.), oder den noch nachdruksvollern Ausdruk: in ihm leben, weben und ſind wir,“ (Akt. 17, 18.) im buchſtäblichen, oder einem andern Sinn: immer bleibt der Begrif von Raum, von Körperbegrif geſondert.

Unter jeder Betrachtung, und unter jedem Namen, nenne man Raum, als die kohärirende Theile einer materialiſchen Maſſe überhaupt — Ausdehnung; oder den zwiſchen den Extremitäten irgend eines beſondern Körpers inneliegenden, auf irgend eine Weiſe ausmesbaren Raum — Länge, Breite, Dike; oder den zwiſchen zwei verſchiedenen Körpern befindlichen Raum — Diſtanz: immer iſt es nun doch der einfache, einförmige Begrif von Raum. Seinem Urſprung nach immer ein Empfindungsbegrif! den wir, nachdem wir durch die Empfindung ihn einmal erlangt, nach Wohlgefallen wiederholen, vervielfältigen; leer, oder mit Materie gefüllt uns denken können. Zu Vermeidung des Misverſtandes aber wäre es vielleicht beſſer, wenn man Ausdehnung blos von Materie gebrauchte, und zu dem allgemeinen Ausdruk das Expanſum wählte: möchte dies nun mit, oder ohne Körper genommen werden.

Aller Streit über Raum, wie über so viel andere Gegenstände, würde bald geendet seyn, wenn die Menschen mehr auf Sinn, als auf Worte achten wollten. In Ansehung der einfachen Begriffe stimmen die Menschen fast immer zusammen. Nur in dornichten Ausdrüken verwirren sie sich. Bei träger Unachtsamkeit auf die Begriffe, wovon die Worte nur Zeichen seyn sollten; und bei partheiischem Angewöhnen an Sektensprache, ohne Sinn, muß Zank und Streit, am allermeisten unter den Gelehrten der verschiedenen Schulen und Sekten, ohne Ende seyn. Aber nehme man auch nicht jede schwankende Phantasei darum schon für Begrif. Verworrene Eindrüke, alte gewohnte Vorurtheile, können nicht ohne angestrengtes emsiges Bestreben in jene einfache Grundbegriffe, woraus sie gewebt, wieder aufgelöset werden. Und bis zu solcher Auflösung und Musterung der Urbegriffe tappet der Mensch unter schwankenden und unsichern Principien umher, und findet nur zu oft sich getäuscht.

Von

Dauer und den daran liegenden Modifikationen.

Eine andere Art von Distanz — nicht permanenter Theile, wie der Raum; sondern vorüberströmender successiver Theile, ist es, die wir **Dauer** nennen. **Stunden**, **Tage**, **Jahre**, ꝛc. **Zeit** und **Ewigkeit**, sind nur so viel verschiedene längen, Mensuren und Modifikationen des Begrifs von Dauer. Ein großer Mann, auf die Frage: **was** die **Zeit** denn sei? antwortete: ich weis es, wenn du mich nicht fragest, d. h. iemehr ich nachdenke, um so weniger versteh' ich es. Und hiernach dürfte es scheinen, als ob man die Zeit überall nicht deutlich kennen solle. Wie weit indes die Begriffe von **Dauer**, **Zeit** und **Ewigkeit** von unserer Fassung auch immer abzuliegen scheinen mögen: so wird bei deren Zurükführung auf die Urprincipien aller unserer Erkenntnis, **Empfindung** und **Reflexion**, sich dennoch zeigen, daß auch sie mit eben der Klarheit, wie so viel andere, die uns etwa viel weniger Dunkeles zu enthalten dünken, aus der nemlichen Quelle geflossen. — Bei einiger Aufmerksamkeit auf uns selbst werden wir gewahr, daß ein ganzes Heer von Vorstellungen, währenden Wachen, nach einander in der Seele erscheinen und ver-

verschwinden. So bildet sich der Begrif in uns von Folge. Aber wir bemerken zugleich, bei allem Abstand der in uns so erscheinenden wechselnden Ideen, doch immer unsere eigene Existenz, und das beharrliche Dasein anderer Dinge. Das giebt uns den Begrif von Dauer.

Daß dies der wahre Ursprung unserer Begriffe von Folge und Dauer sei, scheinet schon daraus zu erhellen, weil mit der Wahrnehmung der in uns wechselnden, sich ablösenden Vorstellungen auch zugleich die Wahrnehmung von Dauer cessirt. Jeder kann es an sich selbst erfahren. Wenn jemand eine Stunde, einen Tag, oder länger noch, in tiefem Schlafe läge, so würde der ganze Zwischenraum, von dem Moment des Einschlafens bis zum Moment des Erwachens, ihm dennoch keine Dauer dünken. Und im Wachen würde es eben so seyn: wenn es möglich wäre, eine und eben dieselbe Idee, ohne Abwechselung und Folge, eine längere Zeit in der Seele beizubehalten. Eben darum wird uns oft die Zeit so kurz, wenn wir mit angestrengter Aufmerksamkeit auf einerlei Sache uns so fixiren, daß wir andere vorübergehende Ideen zu wenig bemerken. Aber auch im Schlaf, wenn wir träumen, gewähret die wahrnehmbare Folge dieser Traumbilder der Seele nun schon auch das Gefühl von Dauer. Alle Bewegungen und Veränderungen in der Welt, ohne dieses reflektirte Beobachten der innern Ideenfolge, würden miteinander uns

keinen Begrif von Dauer geben können. Wohl kann ich eine gewisse länge, oder ein bestimmtes Maas von Dauer, nachdem ich den Begrif von Dauer schon vorhin durch Reflexion erlangt hatte, auch auf Dinge anwenden, deren wirkliche Folge von mir nicht bemerkt wurde; ich kann z. B. beim Erwachen wissen, daß ich 12 Stunden geschlafen habe, unter Vorausseżung der schon bekannten länge eines Tages oder einer Nacht, indem ich vom Einschlafen bis zum Erwachen rechne. Aber hier ist die Rede nur, **wie** wir zuerst den Begrif von Dauer? und **woher** wir ihn erlangen müssen?

„ Aber vielleicht entstehet der Begrif von Succession ursprünglich nicht sowol durch **Reflexion**, als durch die **Empfindung**, vermittelst Wahrnehmung der aufeinander folgenden Körperbewegungen. " — Wir haben keine Perception von successiver **Bewegung**, als blos vermittelst successiver **Ideen**. Ich kann bei Meeresstille eine Stunde lang in einem Schiffe fahren, und bemerke nicht eher die Bewegung, die doch wirklich vorhanden war, bis ich etwa eine veränderte Entfernung von gewissen Gegenständen gewahrnehme, und hieraus erkenne, daß eine Bewegung wirklich vorgegangen. Aber wie auch die umherbefindliche Körper ruhen mögen, und keine Bewegung uns daran wahrnehmbar ist: so wird gleichwol aus dem Beobachten der in ihr selbst erscheinenden, wechselnden Ideen, die Wahrnehmung von **Folge** der Seele mitgetheilt. Eben dies scheinet der Grund zu seyn, warum eine

zu langsame oder zu schnelle Bewegung von uns gar nicht bemerkt und wahrgenommen wird. Bei einer zu großen Langsamkeit wird die unmittelbare Folge neuer Ideen aufgehalten: und die zu große Geschwindigkeit verhindert, daß das Neue keinen unterscheidbaren Eindruk in uns hervorbringen kann. Eine für uns wahrnehmbare Bewegung muß nicht langsamer und nicht schneller seyn, als unsere Vorstellungen regelmässig folgen können.

Sollte es daher nicht wahrscheinlich seyn, daß die Gedankenfolge eines wachenden Menschen auf irgend einen bestimmten Grad von Langsamkeit, unter welchem sie nicht aufgehalten; und einen gewissen Grad von Geschwindigkeit beschränkt, über welchem hinaus sie nicht beschleuniget werden kann? Ein Grund zu dieser Konjektur lieget in der Beobachtung, daß bei allen unsern sinnlichen Eindrüken eine reelle Folge doch immer nur bis auf irgend einen gewissen Grad der Langsamkeit und Geschwindigkeit uns wahrnehmbar ist; und daß die Idee der Succession verlohren gehet, wenn dieser abgemessene Grad der Langsamkeit oder Geschwindigkeit überschritten wird. Indem z. B. eine bleierne Kugel durch die eine Wand des Zimmers in die andere fährt, oder ein Schuß ein Stük Fleisch wegreißet, war unläugbar in dem einen und dem andern Fall eine Succession wirklich vorhanden: aber niemand, der einen solchen Knall der Kugel je gehört, oder einen solchen Schmerz etwa empfunden

hat, wird in seiner Empfindung und in seinem Begrif sich einer Succession dabei bewußt gewesen seyn. Eine solche Dauer, bei der wir keine Folge bemerken und unterscheiden, nennet man Instans, und vertritt in uns die Stelle eines einzigen Begrifs. Und auf gleiche Weise gehet die Empfindung der wirklich vorhandenen Bewegung verlohren, wenn bei zu großer Langsamkeit der Bewegung die sinnliche Eindrüke nicht in dem abgemessenen Grad beigeschaffet und verändert werden, in welchem unsere Begriffe natürlich sich ablösen und verneuen. Der Zeiger an einer Uhr scheinet uns still zu stehen, indeß er doch wirklich sich bewegt. Nur erst nach einem bestimmten Zwischenraum merken wir aus der veränderten Distanz, daß eine Bewegung vorgegangen, die von uns unbemerkt geblieben.

Jene regelmäßige Ideenfolge scheinet darum bei einem wachenden Menschen das Maas aller andern Successionen zu seyn. Jede andere Succession, wiefern sie von uns wahrgenommen werden soll, muß gleichen Schritt mit dem aus natürlichem Gesez bestimmten Folgemaas unserer Begriffe halten. Wo dies bestimmte Maas nicht ist, da machen die successive Gegenstände nur einen Begrif.

„Aber bei dieser beständigen, immer wechselnden Gedankenfolge würde es nun auch unmöglich seyn, daß die Seele einen und den nemlichen Gedanken lange in sich unterhalten könnte." — Unverändert

kann sie es nicht, das lehret die Erfahrung schon. Jeder versuche es selbst! Man denke sich irgend eine Figur, oder irgend eine Farbe, und was man will: immer wird etwas anderes, oder irgend eine andere Modifikation des nemlichen Begrifs, wie geflissentlich man immer jede solche Zumischung abzuhalten suchen mag, in Gedanken sich zugesellen. Diesen Zuflus neuer Begriffe zu verhindern, ist nicht in unserer Gewalt. Aber von unserer Wahl hänget es ab, auf welche derselben wir etwa eine genauere Achtsamkeit richten wollen.

Mögen alle diese Ideen durch Bewegung erzeugt werden, oder nicht: in ihrer Apparenz ist davon keine Spur. Und wir würden gar keinen Begrif von Bewegung haben, wenn wir ihn nur daher haben müßten. Nicht Bewegung also ist es, was uns den Begrif von Folge und Dauer geben kann, sondern allein diese stetige Reihe der in uns erscheinenden und verschwindenden Vorstellungen, unter dem Bewußtseyn unserer beharrlichen Existenz. Bewegung konkurrirt hierzu nur insofern als sie den beständigen Ideenflus befördert. Aber auch ohne einige Körperbewegung würde jener beständige Vorstellungswechsel und die stetige Ideenablösung den Begrif von Dauer und Folge in der Seele erzeugen.

Sehr natürlich war es, nachdem der Begrif von Dauer einmal gefunden war, auch irgend eine Mensur zu ersinnen, um die verschiedene Längen der

Dauer, und die Ordnung, in welcher die Dinge ihr Daseyn gehabt, genauer zu bemerken; weil ohne diese Bestimmung unsere meiste Erkenntnis in Verwirrung gerathen, und der gröste Theil der Geschichte unnüz werden mußte. Jede solche, nach gewissen Perioden und Epochen so bestimmte, so gemessene Dauer nennet man eine Zeit. Ausdehnung läßt sich nur durch Ausdehnung; Dauer nur durch Dauer messen. Aber Ausdehnung bestehet aus permanenten: Dauer — aus vorübergehenden (successiven) Theilen. Ausdehnung zu messen, wende ich von zwei zugleich vorhandenen Grösen die eine, als Mensur, z. B. Schuh, Ehle ꝛc. blos auf die andere an. Dauer leidet keine so permanente stete Mensur. Zeitenmaas konnte nur irgend eine, in immer gleiche, wiedererscheinende Perioden vertheilte Dauer seyn. Und jede andere nicht so vertheilte, nicht so bestimmbare Dauer lieget darum ganz ausser allem Zeitenkalkul und Zeitenverhältnis. Eben das will der Ausdruk sagen, „ehe eine Zeit noch war" oder „wenn keine Zeit mehr ist."

Ganz recht haben die Menschen den scheinbaren Tags- und Jahresumlauf der Sonne, als eine von der Dinge Beginn fortwährende regelmäßige, und für das ganze Menschengeschlecht wahrnehmbare Erscheinung, unter Vorausseżung immer gleicher Perioden, zum Maas der Dauer gewählt. Aber eben daher ist der Irthum entstanden, als gehöre nun Dauer

und Bewegung nothwendig zusammen. Zu sehr gewohnt, bei jeder Zeit sogleich an Stunden und Tage und Monate und Jahre ꝛc. zu denken, so viel bestimmte Zeitenlängen, die alle nach der Bewegung der Himmelskörper gemessen wurden, knüpfte man beide Begriffe, Zeit und Bewegung, fest ineinander. Gleichwohl würde jede andere periodische und beständige Erscheinung, oder Begrifsalteration, immer in gewissen gleich entfernten Zeiträumen, wiefern sie nur gleichfortdauernd und überall gleichwahrnehmbar wäre, auch eben so gut zur Abtheilung und Messung der Zeiten dienen können, als nun unsere gewöhnliche Mensur. Gesezt! daß die Sonne, wie ein Feuer, eben so periodisch, wie sie jezt ihren Tageslauf vollendet, sich entzünde, und wieder verlösche; und daß statt ihres Jahresumlaufs, eben so periodisch, der Eindruk von licht und Wärme zu- und abnähme: würden diese regelmäßig abwechselnde, immer so sich wieder erneuernde Apparenzen, wiefern sie allgemeinwahrnehmbar wären, auch ohne Bewegung nicht eben so dienen können, die Zeiten zu messen? Auch das Frieren des Wassers, das Keimen und Wachsen der Pflanzen, der Ab- und Zuflug gewisser Vögel; selbst Fieberparoxismen, die Empfindung von Hunger und Durst; ein gewisser Geruch oder Geschmak, und was es sonst wäre, wiefern etwas von diesen immer nach gewissen gleichen und festen Perioden so wieder erschiene, und von allen so beobachtet werden könnte, würde auch

eben so schiklich seyn, die Entfernungen der Zeiten hiernach zu messen. Und so können auch **Blinde**, die von Umlauf und Bewegung der Sonne überall nichts bemerken, dennoch Zeiten zählen und berechnen. Sollte der Zeitbegrif eines Blinden, der nach der **Wärme** des Sommers und der **Kälte** des Winters, nach dem Geruch der **Frühlingsblumen**, und dem Geschmak der **Herbstfrüchte** seine Jahre misset, nicht noch richtiger seyn, als man in Rom, vor der cäsarischen Kalenderverbesserung, ihn hatte? oder ihn noch viele Völker haben? Eben dies ist eine der großen Schwierigkeiten in der **Chronologie**, daß die Jahreslängen der verschiedenen Nationen, von sich selbst, nnd dem wahren Sonnenlauf oft so abstechend waren. Und gesezt, daß die Sonne, von der Schöpfung bis zur Sündfluth, ihren Lauf nur immer über dem Aequator vollendet, Licht und Wärme für die ganze bewohnte Erde, wie auch die Tageslänge, damit durchgängig gleich gemacht hätte: so würde diese **Sonnenbewegung** nun doch der vorsündfluthischen Welt zur Zeitenabtheilung nicht haben dienen können.

„Aber was man dann auch für andere periodische Erscheinungen zur Zeitenmessung wählen möchte: ohne die regelmässige Bewegung der Sonne, oder irgend einer andern Sache, könnte man ja doch nicht wissen, daß die Perioden einander völlig gleich." — Eben so kann man es wissen, daß irgend eine andere wiedererscheinende Periode, einer solchen vorhergegangenen Pe-

riode gleich: wie man es von Anfang wußte, daß ein wiedererſcheinender Tag dem vorhergegangenen Tage gleich. Suppoſition und Konjektur war es; aus Vergleichung der in einem ſolchen Zwiſchenraum in der Seele vorübergegangenen Begriffe. Dieſe angenommene, apparente Gleichheit ſchien vorerſt zur Zeitenmenſur ſchon hinreichend zu ſeyn. Etwas anderes iſt die Dauer ſelbſt, und etwas anderes der Dauer Maas. Die Dauer an ſich ſelbſt hält immer einen und denſelben, gleichen und einförmigen Lauf. Aber wir können nicht von irgend einer beſtimmten Menſur, deren wir uns bedienen, mit Gewisheit behaupten, daß ihre Theile oder Perioden vollkommen ſich gleich. An der Bewegung der Sonne, die ſo lange und zuverläßig in der Welt für die vollkommenſte Zeitenmenſur genommen wurde, hat man ja ſelbſt gewiſſe Ungleichheiten in ihren Theilen entdekt. Auch der Pendel, vielleicht noch gleicher und regelmäßiger, als die Bewegung der Erde, könnte dennoch, aus einer uns unbekannten Urſach, oder nachdem das Medium, woran er ſich bewegt, etwa eine zufällige Veränderung leidet, eine Variation in den hiernach zumeſſenden Perioden hervorbringen. Mit ſtrenger und völliger Genauigkeit und Gewisheit iſt es unmöglich, die vollkommene Gleichheit zweier ſucceſſiven Längen, deren eine, ihrer reellen Exiſtenz nach, nicht mehr vorhanden iſt, wenn die andere exiſtirt, zu beweiſen. Nur an die apparente Gleichheit müſſen wir uns halten.

Alle Bewegung hilft nichts zur Zeitenmenſur, als inwiefern, vermittelſt derſelben, gewiſſe ſinnliche Vorſtellungen, innerhalb gewiſſer, immer gleicher Perioden, ihre Abwechſelungen vollenden. Wäre die Bewegung der Sonne ſo ungleich, wie die eines Schifs, bei ungleichem Winde; brächte ſie nicht in uns dieſe immer abwechſelnde periodiſche Apparenzen hervor: ſo würde ihre Bewegung zur Zeitenmenſur ſo wenig taugen, als die ungleiche Bewegung eines Kometen.

Minuten, Stunden, Tage und Jahre ſind ſo wenig weſentlich für die Zeit, als Schue, Ehlen und Meilen für die Ausdehnung. Wir, in unſerer Weltgegend, haben dieſe Menſur nun beliebt, um gewiſſe Zeitlängen hiernach zu beſtimmen. Aber möglich iſt es, daß man in andern Weltregionen die Dauer ſo wenig nach dieſem Maas beſtimmt, als man in Japan nach unſern Schuen, Ehlen und Meilen rechnet. Etwas analoges muß es freilich immer ſeyn. Ohne gewiſſe, reguläre periodiſche Revolutionen, wie viel Bewegung es in der Welt auch immer geben möchte; ohne eine ſolche Vertheilung nach ſteten, apparenter gleichen Zwiſchenräumen, könnten wir überall keine Dauer meſſen, noch eine beſtimmte Länge derſelben andern bemerklich machen. Die verſchiedene Menſur verändert aber ſo wenig etwas in dem Begrif von Dauer, als die verſchiedene Berechnung der Schue oder Ehlen die Extenſion der Sache ſelbſt verändert. Nachdem wir nun einmal ein beſtimmtes Maas der

Dauer gefunden, so viel z. B. als der Umlauf der Sonne in einem Jahr beträgt: so können wir diesen Begrif auch über die Wirklichkeit der Dinge hinaus extendiren, auch eine Dauer denken, wo weder eine Sonne noch irgend eine Bewegung wirklich war. Ich kann mir diese bestimmte Mensur von einem Jahr vor der Schöpfung denken: so wie ich mir den morgenden Tag, oder ein künftiges Jahr gedenke, von dem doch wirklich nichts vorhanden ist; oder wie ich die Idee von einer Meile, diese bestimmte Mensur auch noch in einen Raum, jenseits der Grenze aller wirklich vorhandenen Körper, hinausführen kann.

„ Aber ist die Vorausſezung hierbei, daß diese materialiſche Welt nicht ewig und nicht unendlich sei, auch schon bewiesen? " — Für die gegenwärtige Absicht bedarf es keines Beweises. Das Gegentheil ist wenigstens nicht besser bewiesen. Möglich ist es doch, über Körper und Körperbewegung noch etwa sich hinauszudenken. Aber auch die allerfähigste Seele wird so wenig an die äußerste Grenze von Raum und Dauer, als an das äußerste Ende der Zahl sich hinzudenken vermögen.

Auf die nemliche Weise, und aus der nemlichen Quelle entspringet in uns auch der Begrif von Ewigkeit. Jedes nun schon bestimmte Maas von Dauer, jede so gefundene Zeitenlänge, lässet sich unaufhörlich in Gedanken wiederholen; in das Ver-

gangene, über alle Grenze ins Unendliche hinausführen. Eine Jahreslänge, wie der Begrif nun in mir vorräthig ist, kann ich eben so auf eine, vor Anfang der Sonne und der Bewegung, in der Idee vorausgesezte Dauer anwenden, wie die länge von einer Stunde auf eine Lichtflamme, die gestern verzehrt wurde. Diese gestrige Flamme hat so wenig reelle Koexistenz mit der Gegenwärtigkeit, als irgend eine Dauer vor Erschaffung der Welt. Der Dauer Maas hänget nicht von einer reellen Koexistenz der Dinge, sondern nur einem im Gemüth vorhandenen klaren Begrif irgend einer bekannten Zeitenlänge ab. Wenn z. B. der Egypter oder Chineser so viel Jahrtausende mehr rechnet seit der Schöpfung, als wir nach der gewöhnlichen Zeitrechnung; und wenn ich auch jene angebliche länge der Dauer nicht für richtig halte, also die Realexistenz abgezogen, behalt' ich darum doch einen klaren Begrif von der Dauer, die in einer solchen Berechnung bezeichnet wird; und weiß es eben so klar, daß jenes angebliche Weltalter, nach der Rechnung der Chineser länger sei, als nach unserer Berechnung: als ich es weiß, daß Methusalem länger, als Henoch gelebt. Die reelle Koexistenz der Dinge gehöret also nicht zum Zeitenmaas. Und wie ich vor der reellen Existenz und der reellen Bewegung irgend eines Körpers, vermittelst des in mir nun schon vorhandenen Begrifs von einer solchen Zeitenlänge, eine Minute vordenken, und diese Minute noch 60mal denken, und so unaufhörlich diese Minuten, Stun-

den und Jahre wiederholen und vervielfältigen, und ins Unendliche hinausführen, und so mir eine Dauer denken kann, die bei allem Zusaz und aller Vervielfältigung immer noch alle zählbare Perioden übersteiget: so bildet sich hieraus der Begrif von **Ewigkeit**.

Nehme man die **Resultate** der ganzen Untersuchung im kurzen zusammen!

Auch unsere Begriffe von **Dauer** und **Dauermaas** entspringen nur einzig aus jenen allgemeinen Erkentnisquellen, **Empfindung** und **Reflexion**.

Stetiges Verschwinden und Wiedererscheinen neuer Vorstellungen in der Seele erzeuget in uns den Begrif von **Folge**.

Wahrgenommenes, identisches Dasein, bei dem Abstand jener wechselnder Begriffe, giebt die Idee von (Beharrlichkeit und) **Dauer**.

Nach sinnlichen, in gewissen regelmäßigen, der Apparenz nach **gleichen** — Abwechselungen wiedereintretenden Erscheinungen, bestimmen wir ein gewisses **Dauermaas**, z. B. Stunde, Tag, Jahr ꝛc.

Eine so gefundene, schon bekannte Dauerlänge läßt sich in Gedanken, so oft und viel man

will, über das Wirkliche hinaus, für das Vergangene und Künftige, z. B. den gestrigen Tag, oder ein kommendes Jahr, vervielfältigen und wiederholen.

Durch die unaufgehaltene Zugabe, Vervielfältigen und Wiederholen jeder gegebenen Dauerlänge, wie durch ähnliche Zugabe und Vervielfältigung jeder gegebenen Zahl, bildet sich der Begrif von Ewigkeit.

Jede, nach irgend einer bestimmten Periode abgemessene Länge von Dauer nennet man überhaupt eine Zeit.

Vergleichung beider Begriffe Raum und Dauer miteinander.

Beide sind so wichtig, haben so viel Eigenes und Schwieriges, daß es der Mühe wohl werth ist, vermittelst einer bedächtigen Zusammenstellung und Gegeneinanderhaltung, den einen durch den andern nach Möglichkeit zu illustriren.

Expansum scheinet zu reiner Bezeichnung des abgezogenen Begrifs ein schiklicherer Ausdruk zu seyn, als Ausdehnung und Raum. Ausdehnung verstehet man insgemein schon von solider Körperextension. Raum wird auch von irgend einer bestimmten Dauerlänge (Zeitenraum) gebraucht. Man sagt eben so: eine Stunde lang, wie: einen Finger lang.

I. Die Aehnlichkeit und Verwandschaft der beiden Begriffe, Raum und Dauer, beruhet vornemlich in folgenden Säzen.

Erster Saz.

Keiner der beiden Begriffe, Raum und Dauer, ist durch die wirkliche Körperwelt begrenzt; der eine ist unendlich, wie der andere.

Unendliche Dauer — **Ewigkeit**: unendlicher Raum — **Unermeslichkeit.**

Vermittelst irgend einer bestimmten Raumlänge, z. B. ein **Schu**, durch Wiederholung und Vervielfältigung derselben, kann ich, aus jedem angenommenen Punkt, in eine Weite hinaus, bis zu Sonne und Sternen, und zulezt bis an das äußerste Ziel aller Körper mich denken. Und nichts kann mich halten, auch noch über diese lezte Grenze der materialischen Schöpfung hinaus ein Eppansum zu denken. Ich kann immer noch Raum ohne Körper denken. Aber Unraum kann ich nicht denken; hin an das äuserste Ziel des Eppansum reichet kein menschlicher Begrif. Gottes Dasein kann nicht innerhalb der wirklichen Körpergrenze beschlossen seyn. Er, den der Himmel Himmel nicht fassen, muß auch in diesem unermeslichen Raum vorhanden seyn.

Auf die nemliche Weise lässet auch jede bestimmte Dauerlänge, jedes bestimmte Zeitenmaas, durch unaufgehaltene Zugabe und Erweiterung, über das Daseyn der ganzen Körpernatur sich hinausführen. Aber an irgend einer reellen Existenz muß der Begrif dieser unendlichen Dauer dennoch Haltung haben. **Gottesdaseyn füllet Ewigkeit.**

Aber warum hat man doch so ohne alles Bedenken die Unendlichkeit der **Dauer**; und nicht so auch die Unendlichkeit des **Raums** anerkannt? — Aus einer irrigen

irrigen Supposition, als wäre der Raum nur blos ein Körperattribut, mußte man wohl allerdings die Unermeslichkeit des Raums bezweifeln, weil man die körperliche Welt nicht für unendlich halten wollte; wohingegen man die Ewigkeit, oder unendliche Dauer, als ein ausschließendes Gottesattribut einstimmig und gern erkannte. In der That halten beide Begriffe an Realexistenz. Aber der von Raum so wenig, als der von Dauer, darum an Körperexistenz. Ich muß nicht schließen: wo kein Körper ist, da ist Nichts. Eine, aller Körperexistenz und Körperbewegung vorangegangene Dauer wird für reell erkannt, weil man sie mit der Realexistenz Gottes zusammenknüpft. Warum soll Raum, jenseits der wirklichen Körpergrenze und Körperumfangs, nur eingebildet seyn? indeß Gotteswesen und Gottesdasein doch dem Raum nach so wenig beschränkt seyn kann, als in seiner Dauer.

*) Sehr oft dienen die Namen zur Erläuterung des Ursprungs unserer Begriffe. Aus der gemeinschaftlichen Abstammung der Namen *duratio* und *durities* von *durare*, entdeket man eine gewisse Analogie und Affinität in der ursprünglichen Vorstellung von Dauer — fortgesezter Existenz, und Soliditär — fortgesextem Widerstand: unter dem gemeinschaftlichen Begrif von einer, der Zerstöhrung widerstehenden Kraft. Daher „ferro durauit secula„ bei Horaz.

Zweiter Saz.

Zeit verhält sich zu Dauer, wie Ort zu Raum. Beides sind nur solche, vermittelst gewisser angenommener fester Punkte, zu richti-

ger Stellung und Anordnung der Dinge, von uns abgezeichnete Portionen, von uns so bestimmte Distanzen, in jenem grenzenlosen, stetigen und einförmigen Ocean von Ewigkeit und Unermeßlichkeit.

Nur vermittelst solcher angenommenen, von uns abgesteckten, unterscheidbaren Punkte können wir zählen und messen. Alles Stellen und Ordnen der Dinge, ohne sie, würde gänzlich für uns in jenem Meer der Unendlichkeit verlohren seyn. — In der Anwendung aber der Begriffe von Zeit und Ort, als bestimmten Portionen der unendlichen Dauer und des unendlichen Raums, findet sich der Unterscheid, daß wir vorerst sie innerhalb der wirklichen Sinnenwelt, in Verbindung mit Körperbewegung und Körperexistenz, gebrauchen; dann aber wohl auch über alle wirkliche Körper und wirkliche Bewegung hinaus, und ohne deren reelle Koexistenz, nur in Gedanken, in die unendliche Dauer, oder den unendlichen Raum versezen; etwa einen, dieser Mensur gleichen Theil derselben zu bezeichnen: wie z. B. wenn ich denken wollte, die Engel hätten schon so viel 1000 Jahre vor der Weltschöpfung existirt. Jener erstern Anwendung nach, heißt Zeit und Ort nur so viel, als der Theil der unendlichen Dauer und des unendlichen Raums, welchen das Dasein und der Umfang dieser ganzen materialischen Welt nun wirklich erfüllet. Und hiernach werden die Partikularörter und Partikular-

zeiten der im Universum uns bekannten Dinge berechnet und gemessen. Dieser Anwendung nach, wäre dann freilich der Anfang und das Ende der Körperwelt, auch **Anfang** und **Ende** von **Ort** und **Zeit**.

Dritter Saz.

Das **Wo?** und **Wann?** immer in Beziehung auf endliche Existenz — jenes weiset auf gewisse bekannte Theile des Universum: dieses — auf gewisse Epochen, als angenommene *fixe* Punkte, wodurch wir Oerter und Zeiten der Dinge bezeichnen: um nicht in jenem Abgrund der Unendlichkeit alles untereinander zu verlieren.

So viel von dem unermeslichen Raum, als der Inhalt eines solchen Körpers füllet, machet seine **Partikularausdehnung**: und diese bestimmte Portion von Raum, zwischen diesem bestimmten Ding und einem angenommenen andern fixen Körper, den **Partikularort**, das **Wo?** dieses Dinges aus.

So viel von der ewigen Dauer, als währender Existenz eines solchen Dinges verfließt, machet seine **Partikulardauer**: und die bestimmte Portion von Dauer zwischen einem bestimmten Ding und irgend einer angenommenen Epoche, die **Partikularzeit**, das **Wann?** dieses Dinges aus.

Vierter Saz.

Dauer und **Raum** bestehen, ihrer Natur nach, zwar aus **Theilen**; gelten aber beide, wegen der durchaus **einförmigen**, und mit irgend einem andern Begrif ungemischten Beschaffenheit ihrer Theile, für **einfache** Begriffe.

Von den lezten **absoluten**, unzusammengesezten **Einheiten** der Dauer und des Raums, haben wir überall keinen Begrif. Wir gebrauchen, zur Bezeichnung größerer Distanzen, etwa eine gewisse Mensur, z. B. **Finger**, **Schue**, **Minuten**, **Stunden** ꝛc., als einfache **Einheit**. Wird irgend eine solche Dauer, oder ein solcher Raum, durch stetiges Abnehmen oder Zugeben, zu klein oder zu groß, so behalten wir, genau von ihrem **Inhalt**, einen blos dunkeln und verworrenen Begrif. Nur die bestimmte Anzahl der so wiederholten Additionen oder Divisionen, nicht der Inhalt der Sache selbst ist es, wovon wir alsdann die klare Vorstellung in uns erhalten. Jeder Theil der Dauer ist schon Dauer: und jeder Theil des Raums ist schon Raum. Und jeder solcher Theil leidet, bis ins Unendliche, eine Zugabe sowol als Verminderung. Aber den kleinsten Theil von Dauer, wie wir, als einfachen Begrif, ihn fassen können, nennet man ein **Moment** (mora *unius* ideae): und so könnte man auch den kleinsten Theil des Raums, wie wir ihn zu betrachten fähig sind, ein physisches **Punkt** nennen (punctum sensibile).

Fünfter Saz.

Jene Theile, aus welchen Raum und Dauer beſtehen, ſind an ſich bei dem einen, wie bei dem andern, ſchlechterdings **unzertrennbar**. **Kontinuität** iſt dem einen ſo weſentlich, wie dem andern.

Wohl aber können die Körper, von deren Koexiſtenz die **Menſur** des **Raums**, und die Ideenreihen, von deren Succeſſion die **Menſur** der **Dauer** hergenommen wird, ihren Theilen nach, wie z. B. bei zwiſcheneintretender **Ruhe**, oder im **Schlaf**, geſondert und abgeriſſen werden.

II. Von einer andern Seite aber findet ſich auch mancher **Abſtand** und **Ungleichheit** unter den beiden Begriffen von **Dauer** und **Raum**.

1. Wie **Raum** (Ausdehnung) eine Richtung hin nach allen Seiten hat, und daher **Figur**, **Länge**, **Breite** und **Höhe** ausmacht: ſo iſt **Dauer** nur der **Länge** nach, als eine gerade, ins Unendliche ausgedehnte Linie gedenkbar, die überall keiner Variation und Figuration empfänglich iſt; für alles, was wirklich iſt, die einzige gemeinſchaftliche Menſur! Der gegenwärtige Moment iſt der **nemliche** für alle nun exiſtirende Weſen. Alle zugleich wirkliche Dinge miteinander, als wären ſie ein einziges, einfaches Ding, exiſtiren auf die **nemliche** Weiſe in dieſem Moment. Wohingegen alle die einzelne Körper, jeder nach ſeiner beſtimmten Ausdehnung, einen beſtimmten Theil des

Raums, als eigen, inne hat; und so lang' er in demselben beharrt, jeden andern Körper von der Gemeinschaft dieses Partikularraums durchaus ausschliesset.

*) Ob Engeln und Geistern etwas, dem Raum oder Expansum (wie ihn Körper einnehmen) analoges beizulegen sei? lieget außer unserer Intelligenz. Nach unserer Begrifsbeschaffenheit, die mehr für unsere Erhaltung und Lebensgebrauch, als für die Realität und den Umfang anderer Wesen gerecht, scheinet es eben so schwer, von einem reellen Wesen, ohne irgend eine Expansion, oder irgend ein Analogon derselben, als von einer reellen Existenz, ohne Dauer, uns einen Begrif zu machen.

2. Wie die Theile der Dauer keiner Permanenz: so sind die Theile des Raums überall keiner Folge fähig. Diese können nicht anders als miteinander zugleich, jene nicht anders als nach- und auf einander existiren. Zwei Momente können nicht zugleich miteinander seyn. Morgen kann nicht mit dem Heute koexistiren. Was vergangen und was künftig ist, kann mit dem Gegenwärtigen nicht zugleich vorhanden seyn. Für uns ist es unmöglich, eine Dauer ohne Folge zu gedenken. Wohl aber können wir uns eine, von der unsrigen und der Dauer aller endlichen Wesen ganz verschiedene, ewige und unendliche Dauer, Gottesdauer denken: wozu alle endliche Dauer überall kein Verhältnis hat; verbunden mit unendlicher Intelligenz und Macht, für welche Vergangenheit und Zukunft gleich anschaulich, wie das Gegenwärtige, und in jedem Moment, sobald der Allmächtige will, alles wirklich ist.

Von Zahl, und ihren verschiedenen Modifikationen.

Kein Begrif unter allen ist so einfach; keiner unserm Gemüth so innig vertraut und einverleibt; keiner in der Anwendung so allgemein, als der Begrif von Einheit und Zahl. Einheit ist jedem andern Begrif schon in seiner Entstehung eingeknüpft. Engel und Menschen, Handlungen und Gedanken, alle wirkliche oder gedenkbare Dinge leiten auf den Begrif von Zahl.

Durch Wiederholung, und Zusammensaz dieser Wiederholungen, bilden sich endlose Modifikationen der Zahl. 1. und 1. giebt 2; 2. 6mal genommen, machet 12. und so zu Millionen und Millionen von Millionen hinauf.

Zahlmodifikationen werden unter allen mit der gröſten Genauigkeit von einander gesondert. Auch die allergeringste Variation, der Zusaz von 1. machet jede solche Kombination von der nächstvorhergehenden, wie von der allerentferntesten gleich verschieden: 2. von 1. eben so verschieden, als von 200; und 2. von 3. im Begrif eben so gesondert, wie der ganze Erdball von der Milbe. Nicht so unterscheidbar sind für unsern Begrif die annähernde Grade anderer, obschon

auch wirklich verschiedener Dinge, wie z. B. jeder Grad der weißen Farbe des Papiers.

Eine Folge von dieser genausten Sonderung der Zahlenbegriffe scheinet die größere Bestimmtheit und Präcision der Zahlendemonstrationen vor denen der Ausdehnung zu seyn. Gleichheit oder Ueberschuß der ausgedehnten Größe ist im kleinen weniger unterscheidbar für unsern Begrif, als bei der Zahl. Noch mangelt uns für Raum und Ausdehnung eine solche Einheit, die wir zum Kleinsten machen, und durch welche wir nun auch den kleinsten Ueberschuß bemerklich machen können. 1. zu 90. machet die Kombinationszahl 91. gleich unterscheidbar von 90, wie von 9000: wohingegen bei der Ausdehnung ein ganz kleiner Ueberschuß oft unmerklich wird; und von gleichscheinenden Linien nun doch die eine um etwas unmerkliches vielleicht länger ist.

Alle unsere Zahlenmodifikationen sind blos Wiederholungen, oder bestimmte Sammlungen von Einheiten, unter einem solchen bestimmten Beschließungswort (nomen collectiuum). Zählen heißt überall nichts anderes, als Einheit zu Einheit addiren, und nach jeder solchen Addition einen solchen Inbegrif von Einheiten mit einem eigenen Namen bezeichnen; und auf die nemliche Weise auch rükwärts, durch Subtraktion der Einheiten, eine gegebene größere Zahl vermindern, und nach jeder solcher Verminderung mit

ihrem eigenen Namen ausdrüken. Namen scheinen für diese Zahlenkomplexionen noch unentbehrlicher zu seyn, als für irgend eine andere Begrifsart, indem es ohne genaue Namenbezeichnung bei größern und gehäuftern Kollektionen beinahe unmöglich wäre, sich nicht zu verwirren.

*) Locke kannte Amerikaner, die bei aller übrigen Fähigkeit nicht bis 1000 zählen konnten, und in diesen Begrif sich nicht zu finden wußten, weil in ihrer noch zu armen Sprache die dazu erforderliche Namen mangelten. Sie wiesen, wenn sie von grössern Zahlen sprechen wollten, auf die Haare, um hierdurch eine für sie unzählbare Menge auszudrüken. Ein berühmter Reisebeschreiber (*Lery*, *Histoire* d'un Voyage fait en la terre du *Bresil*) berichtet von einem Volk, welches für keine Zahl über 5. einen Namen gehabt, und zum Ausdruk einer grössern Zahl blos ihre oder anderer Anwesenden Finger gebraucht.

Wahrscheinlich würde man, vermittelst Erfindung geschikter Zahlenbenennungen, für jede besondere Zahlenkomplexion, in der Arithmetik es noch viel weiter bringen, als wenn man durch Millionen, Millionen ꝛc. rechnet. — Eben dies scheinet der Grund zu seyn, warum Kinder, in zärtern Jahren, nicht rechnen lernen, oder wenigstens keinen merklichen Fortschritt darin machen; früher schon von manchen andern Dingen Begriffe sammeln, ehe sie noch 20. zählen können; weil ihre Fähigkeit noch zu schwach, die Namen für jede solche Zahlenkombination, genau in der Ordnung wie es beim Zählen erfordert wird, mit dem Gedächtniß zu behalten. Und Menschen von sehr schwachem

Gedächtniß lernen wohl öfters ihr ganzes leben hindurch jene grössere Zahlenprogressionen und ihre Verhältnisse unter sich nicht kennen.

Zahlenmaas ist eigentlich das **allgemeine** Maas für alles, was sich messen lässet, auch für **Dauer** und **Raum**. **Unendlichkeit** der einen und des andern ist eigentlich doch auch nur **Zahlenunendlichkeit**. Denn was ist **Ewigkeit** und **Unermeßlichkeit** anders, als eine unaufgehaltene endlose Addition solcher eingebildeter Theile von **Dauer** und **Raum**. Der Begrif von Zahl ist schlechterdings unerschöpflich. Man denke eine Zahl, wie groß man will: immer kann noch eben so viel zugegeben werden, als wenn es die kleinste gewesen wäre; immer lässet die gröste Zahl, noch so vielmal man will, sich wiederholen: und eben diese unaufhörliche, unendbare Zugebbarkeit (Addibilität) der Zahl erzeuget in uns überhaupt den Begrif von **Unendlichkeit**.

Infinität
eine gemeinschaftliche Modifikation der vorigen Stammbegriffe.

Unsere Begriffe vom **Endlichen** und **Unendlichen**, ihrer ursprünglichen Entstehung nach, sind zunächst und unmittelbar wohl nur Modifikationen von **Grösse**, und sezen etwas aus Theilen bestehendes voran, wie **Dauer**, **Raum** und **Zahl**. Auch wenn wir den Begrif von Unendlichkeit Gott beilegen, sehen wir zuallerförderst dabei auf seine **Dauer** und **Ubiquität**. Schon mehr übergetragene, **figürliche** Anwendung ist es, wenn wir seine übrige Attribute — **Macht**, **Weisheit** und **Güte** ꝛc. unendlich nennen; und wir haben auch dabei keinen andern Begrif von **Unendlichkeit**, als in Beziehung auf **Anzahl** und **Ausdehnung** der Wirkungen und Gegenstände, **wodurch** und **wofür**, wie wir auch immer dieselbe, ihrer Menge und ihrem Umfang nach, bis ins Unendliche erweitern und vervielfältigen wollten, jene Eigenschaften Gottes gleichwohl durchaus unerreichbar und unerschöpflich bleiben würden. In dieser Verbindung, mit Dauer und Raum, ist es leicht zu begreifen, wie die Seele auf den Begrif vom **Endlichen** kommt. Jede Partialausdehnung der sinnlichen Objekte; jedes Zeitenmaas, jede Periode, z. B. ein **Tag**, ein **Jahr** ꝛc.

machet eine beschränkte Länge, und stellet sogleich der Seele etwas Endliches dar. Aber das Schwierige ist: wie der Begrif vom Unendlichen — von Ewigkeit und Unermeßlichkeit in der Seele entstehen konnte? womit alle die uns afficirende Gegenstände so ganz keine Proportion und Verhältniß haben. — Jeden kann es die Erfahrung lehren, daß der Begrif von irgend einer angenommenen Raumlänge, z. B. ein Schu, eine Meile, in Gedanken sich dupliren und unaufhörlich so vervielfältigen lasse; und daß jede so gefundene andere Größe immer wieder auf die nemliche Weise einer willkürlichen, durchaus endlosen Erweiterung fähig sei. Und eben hieraus bildet sich die Idee von unendlichem Raum. Aber etwas anderes ist: ob aus dieser so in uns vorhandenen Idee auch die Realität eines an sich so vorhandenen unendlichen Raums geschlossen werden könne? oder wie der Begrif von Raum (expansum) so natürlich auf einen an sich unbeschränkten, reellen und wirklichen Raum uns leiten könne? — Sobald der Begrif von einem nicht nur möglichen, sondern auch wirklich vorhandenen reinen Raum in uns rege geworden, ist es durchaus unmöglich, diesen Raum anders als unendlich zu gedenken. In der Körperwelt kann so wenig etwas, und wenn es eine Mauer von Diamanten wäre, als jenseits dieser ganzen materialischen Schöpfung, irgendwo unsern Begrif von Raum aufhalten oder beschränken. Wo irgend Körper sind, muß ohnedies auch Raum vorhanden seyn.

Und wenn ich auch an das äußerſte Ende aller Körper hinaus mich denken wollte, ſo würde ich nun doch das Ende des Raums damit nicht denken können. Die Idee des reinen Raums, über alle Körper hinaus, iſt immer noch die nemliche, wie die Idee des zerſtreuten Raums, worin Körper ſich bewegen; und die eine ſo nothwendig wie die andere. Raum (Expanſum), mit oder ohne Körper, leidet, nach der Natur dieſes Begrifs, überall keine Grenze und kein Ziel.

Eine gleiche Beſchaffenheit hat es mit unſerm Begrif von Ewigkeit, den wir durch die unaufgehaltene Wiederholung irgend einer gegebenen Zeitenlänge erhalten. Es iſt eben ſo unmöglich, ſich an das äußerſte Ende der Dauer hinzudenken, als an das Aeußerſte der Zahl. Aber man kann hier wieder fragen: ob darum, weil ich ewige Dauer denken muß, ein ſolches ewiges Weſen auch in der reellen Wirklichkeit vorhanden ſei? Wenn etwas iſt, ſo muß etwas auch von Ewigkeit geweſen ſeyn. Doch dieſe Unterſuchung gehört für einen andern Ort.

Einen Einwurf gegen die vorige Ableitung der Begriffe von Ewigkeit und Unermeßlichkeit höre man! „ Wenn der Begrif von Dauer und Raum nur vermittelſt unaufgehaltener Wiederholung irgend einer gegebenen Menſur zur Unendlichkeit fortgeführet wird: warum wendet man ihn nicht auch eben ſo auf alle andere Begriffe an? Süs und Weis läſſet ſich eben ſo unaufhörlich wiederholen, wie Ehle und Tag.

Und doch spricht niemand von Unendlichweis oder Unendlichsüs.“ — Unendlichkeit findet nur bei Begriffen statt, die durch Zugabe gleicher oder kleinerer Theile einer Vermehrung fähig sind, wiefern diese Zugabe unaufhörlich fortgesezt wird. Wie groß ich auch immer eine Dauer oder einen Raum nun denke: noch lässet der Begrif durch Zusaz irgend einer mindern Größe sich erweitern: und so bis ins Unendliche erweitern. Nicht so mit andern Begriffen! Indem ich das Süs und Weis so süs und weis mir denke, als ich kann, wird mein Begrif durch Zusaz von etwas Gleichsüssem, Gleichweissem, um nichts erweitert; und durch Zusaz des Mindersüssen, Minderweissen sogar vermindert. Begriffe, die nicht eigentlich, wie Größen, aus Theilen bestehen, lassen nicht über den, durch die Empfindung uns erreichbaren Grad, sich fortführen und erhöhen. Das Weis an dem Schnee, das ich gestern sahe, und das ich heute sehe, indem ich eines zu dem andern seze, koalescirt in dem nemlichen Begrif, ohne einige Erweiterung: wohingegen die Dauer des gestrigen Tages durch Zusaz des heutigen Tages eine Erweiterung bekommt.

Allerdings entstehet nun zwar unser Begrif von Unendlichkeit durch das gedenkbare, unaufgehaltene Augment irgend einer gegebenen Größe. Aber Irthum wäre es, uns einzubilden, daß von dieser so unendlichen Größe an sich selbst darum ein bestimmter Begrif in uns vorhanden sei. Ich denke Unendlichkeit

als eine unaufhörlichwachsende Größe. Aber was für eine Größe ich nun immer als so bestimmt und so vollendet denken mag: nie kann diese nun schon das Unendliche seyn. Unendlichkeit, d. h. eine unaufhörliche Progression jener Verstandesoperation, durch Wiederholung und Zugabe neuer Theile, kann ich denken: aber nie kann ich das Unendliche selbst, unendliche Dauer oder unendlichen Raum, als Ganzes, als vollendet, denken; und wäre Widerspruch, wenn ich es denken wollte.

Vergleiche man jene Begriffe mit der Zahlenunendlichkeit. Eben so denk' ich die Infinität der Zahl durch eine unaufhörliche mögliche Addibilität. Aber wer mag die unendliche Zahl selbst denken? Wie groß ich immer einen Raum, eine Dauer, eine Zahl mir denken mag: so vollendet, muß sie endlich seyn. Aber von jenem unerschöpflichen, unvollendbaren Residuum selbst, das in dem Unendlichen liegt, hab' ich darum doch keinen klaren und wirklichen Begrif. Nur dünkt es uns etwa, wir hätten einen Begrif, wiefern wir dabei allein auf die Verneinung des Beschränkten sehen. Die Vorstellung von einem in unserm Begrif so vollendeten, und doch unendlichen würde nichtweniger ungereimt und widersprechend seyn, und zu eben so ungereimten und widersprechenden Folgen führen, wie die Vorstellung von einer ruhenden Bewegung.

Zahleninfinität ist vor allen am geschiktesten, den Begrif von Unendlichkeit, wie wir denselben irgend fassen können, aufzuklären. Auch wenn wir Raum und Dauer zur Unendlichkeit hinausführen wollen, bedienen wir uns der bekanntern Zahlenbegriffe, z. B. Millionen von Meilen oder Jahren; und indem wir diese Zahlen als unaufhörlich wiederholbar und vermehrbar denken, wird der Begrif von Infinität unserer Fassung so nahe gebracht, als er es werden kann. Unsere Begriffe von unendlicher Dauer und unendlichem Raum sind doch eigentlich nur Anwendungen des Begrifs von Zahlenunendlichkeit. Indes wir bei der Zahleninfinität von der Einheit, als dem Kleinsten und Aeußersten, gleichsam eine Linie ausziehen, und diese nur vorwärts unaufhörlich vergrössern: so legen wir bei Dauer und Raum diese Linie nun vor- und rükwärts an (a parte *ante*, et a parte *post*), und ziehen sie sowohl hier als dort ins Unendliche aus. So denk' ich Ewigkeit, indem ich von dem gegenwärtigen Augenblik irgend ein bekanntes Zeitenmaas von Jahren, Sekeln ꝛc. rükwärts in die Vergangenheit, und vorwärts in die Zukunft, in unendlicher Zahl, als wiederholbar denke. Und eben so denk' ich auch Unermeslichkeit, indem ich mich nun selbst gleichsam im Mittelpunkt betrachte, und eine schon bekannte Mensur von Meilen, Erddiametern ꝛc. nach allen Gegenden hin in unendlicher Anzahl wiederholbar gedenke.

Anmerk.

Anmerk. Auch die unendliche Theilbarkeit der Materie führet Loke auf eine ähnliche Weise zurük auf Infinität der Zahl.

So wenig wir daher von der unendlichen Zahl selbst einen positiven wirklichen Begrif haben können, eben so wenig haben wir ihn von dem unendlichen Raum und der unendlichen Dauer. Wie die Zahl, bei allem Zusaz und aller Wiederholung solcher beschränkter Einheiten, eben so lässet auch Raum und Dauer, bei aller Wiederholung und allem Zusaz irgend einer solchen bestimmten Länge, uns keinen andern Begrif von Unendlichkeit, als blos durch die noch immer gedenkbare weitere Zugebbarkeit und Vermehrbarkeit, übrig, ohne darum das Unendliche selbst mit unserm Begrif zu erreichen.

Manchem hat der Begrif vom Unendlichen darum etwas positives geschienen, weil das Ende eines Dinges doch etwas negatives, und das Aufheben desselben nun schon für etwas positives gelten müsse. Aber vorerst dürft' es noch so ausgemacht nicht seyn, daß das Ende (Aeußerste) eines Dinges eine pure Verneinung sei! Das Ende meiner Schreibfeder, woran ich dies weis oder schwarz bemerke, muß etwas mehr seyn, als eine bloße Negation. Und in Anwendung auf Dauer ist das Ende derselben wohl eigentlich nicht blos Verneinung der Existenz, sondern das lezte und äußerste Moment der Wirklichkeit. Wenn dann aber auch das Ende etwas negatives

wäre: so ist es doch der Anfang nicht. Auch der allererste Moment der Wirklichkeit muß etwas positives seyn. Und indem in dem Begrif von Ewigkeit der Anfang aufgehoben wird, so wäre nun dieser Begrif, jenem Argument zufolge, a parte *ante* doch immer negativ.

Wahr ist es, daß der Begrif vom Unendlichen auch immer etwas positives in sich hält. Ich denke schon Raum oder Dauer unter einer merklich großen Erweiterung, z. B. so viel Millionen von Meilen oder Jahrhunderten, wenn ich unendlichen Raum oder unendliche Dauer denken soll. Aber das Residuum, was noch über dies alles hinauslieget, was das Unendliche noch mehr ist als dies alles, was ich in meinem Begrif zusammenhalte, kenn' ich so wenig, als der Schiffer, indem er seinen Bleiwurf bis auf eine gewisse Weite hineinsenket, darum des Meeres Tiefe kennt. Nur das weiß er, daß des Meeres Grund noch tiefer sei, als er mit seinem Bleiwurf kommen konnte. Aber wie tief? weiß er nicht. So viel schon Raum, oder Dauer hab' ich in den Begrif von Unendlichkeit gelegt: und von diesem soviel hab' ich einen klaren und positiven Begrif. Das Unendliche, denk' ich, ist mehr, ist größer als dies: und auch von diesem Mehr hab' ich einen klaren, doch nur komparativen Begrif. Aber wiefern das Unendliche nun unbegreiflich mehr, unbegreiflich größer, als jenes ist: insofern ist mein Begrif

dann blos negativ. Es wäre eben so viel, zu sagen: man habe einen positiven Begrif von irgend einer Größe, ohne jedoch zu wissen, wie groß sie sei, als sagen: man habe einen positiven Begrif von der Anzahl der Sandkörner am Meer, ohne jedoch zu wissen, wie viel ihrer seien. Ich weiß, daß das Unendliche mehr als 10, 100, 1000 ꝛc. sei. Aber wie viel mehr es sei? kann ich nicht denken und nicht fassen. Und eben unter diesem unbefaßlichen, jede mir gedenkbare Größe übersteigenden Mehr muß ich Unendliches denken. Und was kann dies nun anderes seyn, als ein unbestimmter und negativer Begrif?

Wer sich zu behaupten getraut, einen positiven Begrif von der Ewigkeit zu haben, der giebt entweder es zu, daß jede Dauer eine stetige Succession in sich schließe, oder er läugnet dies. Und wenn er es läugnet, muß er vorerst den Unterscheid zwischen ewiger Dauer und dem allgemeinen Begrif von Dauer zeigen. Uns ist es nun, nach der Beschränkung unserer Fassungskraft, unmöglich, den Begrif der Succession von dem Begrif der Dauer zu trennen. Wir denken so ganz natürlich bei dem, was noch heute so vorhanden ist, mehr Dauer, als es gestern hatte. Mit dem stehenden Punkt (wie man in den Schulen redet) kann nichts gewonnen werden. Ein solches stehendes Punkt ist eben so dunkel, als jene Dauer ohne Folge. Ewigkeit ist für unsern Begrif nichts

anderes, als die unendliche Anhäufung und Vervielfältigung der aufeinander folgenden Momente. Und von unendlicher Dauer haben wir so wenig einen positiven Begrif, als von einer wirklich vollendeten unendlichen Zahl. Jeder kann und muß, bei aufmerksamer Betrachtung, aus seiner und der Existenz anderer Dinge das Dasein eines weisen und ewigen Wesens erkennen, das ohne Anfang war. Aber unser Begrif von ewiger Dauer wird doch darum kein positiver Begrif. Genau zu reden, ist es gleichunmöglich, von dem gröſten Raum, wie von dem kleinſten, einen positiven Begrif zu haben. Jede Größe, die wir unter einem positiven Begrif uns denken, ist an sich beschränkt. Das Unbeschränkte dabei ist, daß wir das Groß noch immer größer, das Klein noch immer kleiner denken kennen. Jenes unbefaßliche Residuum aber — wie groß, das allergröſte? und wie klein das allerkleinſte sei? lieget durchaus außer allem unsern klaren und positiven Begrif.

Der Grund, warum einigen der Begrif von Ewigkeit mehr positiv geschienen hat, als der von Unermeßlichkeit, scheinet darin enthalten zu seyn. Bei achtsamer Betrachtung der Ursachen und Wirkungen sahe man die Nothwendigkeit ein, ein reelles, ewiges Wesen zu erkennen, mit dessen Wirklichkeit man den Begrif von Ewigkeit verknüpfen konnte: wohingegen man es zu bedenklich fand, den Begrif von unendlichem Raum mit dem Gottesbegrif, oder

dem Begrif irgend einer materialiſchen (körperlichen) Exiſtenz zu verbinden. In der That hat Körperexiſtenz mit der Exiſtenz des Raums ſo wenig einen nothwendigen Zuſammenhang, als die Some mit der Dauer. 1000 Quadratmeilen laſſen ſich eben ſo leicht ohne einen Körper von gleicher Ausdehnung (corpus coextenſum), als 1000 Jahre ohne einen Körper von gleichem Alter (coaeuum) denken. Es iſt nicht ſchwerer, einen körperleeren Raum zu denken, als ein leeres Faß, oder eine leere Nuß. Ich muß ſo wenig darum die körperliche Schöpfung für unendlichausgedehnt erkennen, weil ich unendlichen Raum denke: als ich die materialiſche Welt darum für ewig halten muß, weil ich ewige Dauer denke. Unſer Begrif von unendlichem Raum hält ſo wenig an reeller Exiſtenz der Materie, als der Begrif von Vergangenheit und Zukunft an dem wirklichen Daſein der Dinge, die wir vergangen oder künftig nennen. Und warum wollten wir nicht die Idee des unendlichen Raums mit der unermeßlichen Ubiquität Gottes eben ſo verbinden, wie wir den Begrif von unendlicher Dauer mit ſeiner ewigen Exiſtenz verbinden. Aber beide Begriffe, von Gottes Ewigkeit und Unermeßlichkeit, ſind darum doch nun keine poſitive Begriffe. Wären ſie das, ſo könnt' ich auch eben ſo, wie ich es bei jeder andern Größe kann, ſofern ein poſitiver beſtimmter Begrif davon in mir vorhanden iſt, zwei Unendliche in eines verbinden, oder ein Unendliches größer, als das andere Unendliche denken. Ungereimtheiten, wie dieſe, bedürfen

wohl keiner Widerlegung. Indeſſen hat nun doch jene irrige Einbildung, da man von Dingen, die ihrer Natur nach von unſerer engen und beſchränkten Faſſung in einem ſo unendlichen Abſtand ſtehen, poſitive und vollſtändige Begriffe zu haben meint, ſo viel unnüze Diſputen hervorgebracht, wobei man in dornichten und widerſprechenden Meinungen ſich verſtrikt, und unter der Hoheit des Gegenſtandes, wofür unſere Faſſung kein Verhältniß hat, zulezt erliegt.

So viel aber erhellet hieraus doch, daß auch unſer Begrif von **Unendlichkeit**, wie wir ihn nun immer faſſen können, in Anwendung auf **Dauer**, **Raum** und **Zahl**, keines andern Urſprungs ſei, als alle unſere übrige Begriffe; und durch **Empfindung** und **Reflexion** erzeuget werden müſſe.

Modifikationen
von
Bewegung, Schall, Farbe, Geschmak und Geruch.

Fallen, drehen, walzen, gehen, kriechen, tanzen, springen ꝛc. sind so viel gesonderte Begriffe in der Seele, und alle miteinander nur so viel einfache Modifikationen des Begrifs von Bewegung. Langsamkeit und Geschwindigkeit, wozu die Mensur aus den bestimmten Verhältnissen von Zeit und Raum genommen wird, gehören zu den gemischten Modifikationen. Jeder artikulirte Ton, jedes Wort ist eine eigene Modifikation des Schalls. Und solche Modifikationen, oder die Begriffe derselben, werden beinahe in unendlicher Anzahl durch das Gehör der Seele zugeführt. Aus der Varietät der zusammengesezten Tonlängen bildet sich eine Melodie.

Gewisse Mischungen von Farben, in gewissen Graden, werden Schattierung genannt. Nur selten aber machen wir von diesen Farbenmodifikationen zum Nuzen oder Vergnügen einigen Gebrauch, ohne zugleich die Figur mit in Betrachtung zu nehmen, wie z. B. bei der Malerei, gewebten oder gestikten Stoffen ꝛc. Die hieraus entstehende Begriffe gehören

darum gröſtentheils zu den gemiſchten Modifikationen, z. B. ein Regenbogen.

Auch der Geſchmak und Geruch leidet unzählige Modifikationen. Aber ſie werden wenig bemerkt, weil den allermeiſten derſelben noch eigene Namen mangeln. Und dieſer Mangel der Bezeichnung findet ſich überhaupt ſehr oft bei ſolchen Modifikationen irgend eines einfachen Begrifs, die nur dem Grad nach voneinander unterſchieden ſind. Entweder ſchien der Unterſcheid zu gering, oder es fehlte zu genauer Bezeichnung an einer beſtimmten Menſur, oder man fand es weniger nothwendig und nüzlich, mit Genauigkeit ſie zu bemerken und anzugeben. Bei Sprachbildung und Spracherweiterung haben die Menſchen vornemlich darauf Rükſicht genommen, über diejenige Dinge, welche für das praktiſche Leben, und zu den gewöhnlichen Geſchäften der Menſchen wichtig und nothwendig waren, ſich einander verſtändlich zu machen. Auch die Kunſtſprache lehret uns dies; die nur denen allein verſtändlich iſt, welche mit ſolchen Verrichtungen ſich beſchäftigen. Was nicht einen näheren Einfluß auf Menſchenleben und Menſchenkommerz, und einen Bezug auf menſchliche Angelegenheiten und Geſchäfte hat, worüber man wiſſen mußte, ſich kurz und deutlich andern mitzutheilen, das haben die Menſchen unbenennt gelaſſen.

Denkmodifikationen.

Denken ist das erste, was die Seele in sich selbst beobachtet, sobald sie ihren reflektirenden Blik auf sich und ihre Operationen richtet. **Empfindung, Reminiscenz, Wiederbesinnen, Betrachtung, Aufmerksamkeit** ꝛc. sind nur so viel besondere **Modifikationen** des Denkens. **Empfinden** ist das, irgend einen von aussen kommenden Eindruk begleitende wirkliche Bewußtsein. **Erinnern** — der nemliche, ohne Einwirkung des äußern Gegenstandes in der Seele wiedererscheinende, erneuerte Begrif. **Wiederbesinnen** — das geflissene Nachforschen und Auffinden eines schon vorräthigen Begrifs. **Betrachten** (contemplatio) das Verweilen der Seele bei einem Gedanken, unterhaltenes geistiges Beschauen. Schwankende, von dem Verstande zu wenig bemerkte Vorstellungen, nennet man **Reverien**. **Achtsamkeit** ist die Fassung der Seele, worin sie die ihr vorkommende Begriffe gleichsam auszeichnet, und in dem Gedächtniß niederlegt. Beharrliches, festes und williges Verfolgen gewisser Ideen ist es, was man **Anstrengung** nennet (intentio animi). Den Zustand, in welchem die Seele, indes die äußere Sinnen für alle von außen kommende Eindrüke und afficirende Gegenstände gleichsam geschlossen bleiben, in sich selbst mit ihren Vorstel-

lungen, außer der Leitung der Vernunft, sich beschäftiget, nennet man Traum. Und dürfte eine Ekstase wohl etwas anderes heißen, als mit offenen Augen träumen? Tiefer (traumloser) Schlaf — ist Nachlaß aller der vorgenannten Denkoperationen. Von allen diesen verschiedenen Verrichtungen des Denkens erlanget die Seele, vermittelst der Reflexion, eben so gesonderte Begriffe, unterscheidet eben so die eine von der andern, wie weiß von roth, und ein Viereck von einem Cirkel.

Es würde zu weit führen, außer den vorhin bemerkten, noch alle die übrige Modifikationen des Denkens aufzuzählen (von Schließen, Urtheilen, Erkennen, welche vorzüglich dahin zu rechnen sind, wird unten besonders gehandelt). Nur bei einigen der oben genannten Zustände der denkenden Seele verweile man hier noch! Die merklich ungleiche Fassung der Seele bei allen den Funktionen des Denkens; der sehr verschiedene Grad des Anstrengens, den wir auch wachend an uns wahrnehmen — da wir zuweilen nur diesen oder jenen Gedanken mit der grösten Aufmerksamkeit so lebhaft uns darstellen und verfolgen, daß selbst die Impressionen der Sinnen uns kaum bemerkbar bleiben; bald wieder eine ganze Reihe von Gedanken mit unterhaltener Aufmerksamkeit in der Seele gleichsam vorübergehen lassen, ohne jedoch diesen oder jenen einzeln und besonders auszuzeichnen; ein andermal hingegen eine Menge von Ideen nur wie leichte Schatten

ahinfliehen lassen, ohne daß sie, so zu sagen, nur eine Spur ihres Daseins in der Seele zeichnen können; — as Entziehen der Seele gleichsam von allem Kommerz nit den äußern Sinnen, im Schlaf: wo sie oft von er stärksten Bewegung der Organen ungerührt bleibt; ine Zeitlang etwa noch im Traum eine unzusammen- angende und verworrene Art zu denken unterhält, all- nählich aber in tiefen Schlaf versinkt, die Gegenwär- igkeit aller ihrer Ideen gänzlich verliert, und damit die Scene gleichsam völlig geschloßen wird: — Dieses alles, und die mannichfaltige Grade, die zwischen der höch- sten Aufmerksamkeit und einer beinahe gänzlichen Ge- dankenlosigkeit, im Wachen, inne liegen, und der gänz- liche Nachlaß der Gedanken im Schlaf, sollten es doch sehr wahrscheinlich machen, daß das Denken blos Wir- kung, nicht aber das Wesen unserer Seele sei; da diese Abwechselungen zwar wohl bei den Operationen eines Agenten, nicht aber bei dem Wesen eines Dinges selbst sich denken lassen.

Modifikationen
von
Vergnügen und Schmerz.

Beides, **Vergnügen** und **Schmerz**, gehören zu den einfachen Begriffen, welche die Empfindung und Reflexion erzeugt. Wie die Eindrüke im Körper, eben so sind auch Vorstellungen und Gedanken entweder von der **gleichgültigen** Art, oder werden von Vergnügen oder Schmerz, Luſt und Unluſt, Wohlſeyn und Beſchwerde, Annehmlichkeit oder Widrigkeit, und wie man es nun immer nennen mag, begleitet. Nicht wörtliche Beſchreibung, ſondern die Erfahrung allein kann uns lehren, was **Schmerz**, und was **Vergnügen** ſei. Auch wenn wir es durch die Anweſenheit eines **Guten**, oder eines **Uebels**, erklären, ſoll dies doch nur Aufmerkſamkeit auf das erregen, was wir an uns ſelbſt erfahren, jenachdem die Dinge, ihrem Eindruk nach, oder in der Betrachtung, verſchieden auf uns wirken. Denn das nennen wir **Gut**, was Vergnügen in uns erweken, oder Schmerz vermindern kann; und das nennen wir ein **Uebel**, was Schmerz verurſachet, oder Vergnügen ſchwächet und ſtört — Körperluſt oder Seelenvergnügen, Körperſchmerz oder Seelenleiden! wie man es gewöhnlich unterſcheidet; obwohl beides im Grunde hier auf eine gewiſſe Stimmung der Seele weiſet, die aber ihren

Grund mehr unmittelbar in ihr selbst, oder mittelbar im Körper haben kann.

Alle unsere **Leidenschaften** sind nur so viel verschiedene **Modifikationen**, nach so viel verschiedenen Respekten, jener Begriffe von **Vergnügen** und **Schmerz**, von **Gutem** und **Bösem**.

Liebe und **Haß**. Jene — die (innere oder äußere) Empfindung (Vorstellung) des Angenehmen (des Vergnügens) irgend eines gegenwärtigen oder abwesenden Gegenstandes. Wer sagt: „ich liebe **Trauben**" sag' er es im Herbst, bei dem wirklichen Genuß, oder im Frühjahr, wann es keine gibt, sagt immer so viel: **ihr Geschmak ist mir angenehm**. Er wird es nicht mehr sagen, sobald, bei irgend einer körperlichen Alteration, er nun das Angenehme nicht mehr daran findet. Diese — die Vorstellung des Widrigen bei irgend einem gegenwärtigen oder abwesenden Gegenstand: nur mit dem Unterscheid, in Ansehung lebloser (unempfindender) und lebender (empfindender) Gegenstände, daß wir dort das Angenehme in unserm Selbstgenuß **allein**, auch mit Zerstöhrung ihres Daseyns; hier aber in ihrer Erhaltung und ihrem eigenen Wohlseyn finden, wie ein Vater z. B. seine Kinder **liebt**, indem er sie erhält und glüklich macht. Aber die Rede ist nun nicht davon, **wie?** und **woran** die Vorstellung des angenehmen halten möge? Genug! alle Liebe wird dadurch allein begründet.

Verlangen. Beschwerde bei der Abwesenheit eines Dinges, dessen gegenwärtiger Genuß uns ange-

nehm wäre, heißt **Verlangen.** Der allerwichtigste Grund aller menschlichen Betriebsamkeit beruhet im **Verlangen**, d. h. in einem lästigenden (beschwererenden) Gefühl eines mangelnden Guten. Sei das Gute, das der Mensch erlangen konnte, so groß es immer will: wenn er nicht Beschwerde und Mangel fühlt, wenn ihm wohl, wenn er satt und zufrieden ist: wird er sich keine Mühe darum geben. „Ich wollte es wohl" (dies größere Gute) wird er etwa sagen: mit einem matten, aber unstrebsamen Wunsch (velleitas). Auch die Vorstellung der unmöglichen Erlangung eines Gutem schwächet das Verlangen nur insofern, als sie jene Beschwerde mindert, oder zernichtet.

In diese Idee scheint **Locke** eine große Fruchtbarkeit zu legen. Und in der That dürften die wichtigste Völkerrevolutionen Aufschluß dadurch erhalten. Ein Volk fragt wenig nach, was für eine glüklichere Konstitution etwa ein anderes habe, so lang ihm wohl bei der seinigen ist. Aber es unternimmt, wagt alles, wenn Druk und Elend und Hunger ihm fühlbar wird.

Freude und **Traurigkeit.** Vergnügen aus der Gegenwärtigkeit oder dem Annähern des sichern Besizes eines Guten heißt **Freude.** Und wir **besizen** das Gute, wiefern wir es genießen und gebrauchen können, wann und so oft wir wollen. Einer, der lange von Hunger geplagt wurde, freuet sich schon bei dem Anblik der Speise, ehe er noch sie genießet. Und ein Vater, so lange er weiß, daß seine Kinder im

Wohlstand leben, ist im Besiz dieses Guten. Das Wissen ist für ihn schon Genuß. Bekümmerniß (Widrigkeit) aus dem Gedanken eines verlohrnen Guten, oder eines gegenwärtigen Uebels, ist Traurigkeit.

Hofnung und Furcht. Hofnung ist das Vergnügen aus dem wahrscheinlichen Erwarten eines künftigen Genusses. Furcht — die Bekümmerniß des Gemüths bei der Vorstellung eines wahrscheinlich bevorstehenden Uebels.

Verzweifelung, bei dem Gedanken eines unmöglichen Genusses, wirket bisweilen Beschwerde und Misvergnügen; aber auch bisweilen Unbekümmertheit und Indolenz.

Zorn und Neid. Ein beschwerendes Gefühl einer erlittener Beleidigung, mit Rachverlangen verbunden, ist Zorn. Eine widrige Empfindung bei der Vorstellung eines von uns gewünschten, von einem andern, unwürdig, besessenen Guten ist Neid.

Alle Menschen lieben, verlangen, hassen, fürchten ꝛc., weil alle diese Leidenschaften nur Vergnügen und Schmerz allein unmittelbar zum Gegenstand haben. Neid und Zorn scheinet darum weniger allgemein zu seyn, weil manchem das Vermögen mangelt, seinen eigenen Werth zu schäzen, und auf Rache zu denken. Haß ist dauernder, als Liebe. Denn Leiden wirket stärker auf uns, als Vergnügen. „Du hast mir Unrecht zugefügt" ist fester Gedanke geworden, und erreget Furcht. Nur schwache Hof-

nung ist es aber, ob der so mir Gutes gethan, es werde wieder thun. Doch dies beiläufig nur!

Noch ist hierbei anzumerken:

1. Minderung oder Wegräumung des Schmerzes wirkt eben so, wie das Vergnügen: und verlohrnes oder geschwächtes Vergnügen eben so, wie Schmerz.

2. Die meiste Affekten wirken zwar auch auf den Körper. Aber nicht immer fallen diese körperliche Veränderungen in die Sinnen, und können darum nicht für einen wesentlichen Theil eines solchen Affekts angesehen werden. Scham, eine Gemüthsunruhe bei der Vorstellung irgend einer übelanständigen Handlung, wobei unsere Achtung leiden möchte, ist nicht immer mit Erröthung verbunden.

3. Nehme man die obige Angabe nicht für eine vollständige Liste der leidenschaftlichen Modifikationen. Ihre Anzahl ist beiweitem größer. Nur Beispiele sollten es seyn. Und es wäre leicht, noch andere von der gemeinern und einfachern Art denselben beizusezen, z. B. das widrige Gefühl bei Hunger und Durst, und die Lust der Sättigung; Augenschmerz und die Anmuth der Musik; das Misbehagen bei spizfindigen trokenen Dispüten, und die Zufriedenheit in der Unterhaltung des redlichen Wahrheitsfreundes. Aber zur Erläuterung des Ursprungs unserer Begriffe von den menschlichen Leidenschaften, aus der Empfindung und Reflexion, waren jene Beispiele genug.

Modifikationen
von
Potenz.

Die ſtetige Veränderungen der äußern Gegenſtände, Aufhören und Entſtehen der Dinge, und die in der Seele ſelbſt von den Eindrüken äußerer Dinge aus Nothwendigkeit oder willkührlich hervorgebrachte Veränderungen; nebſt der natürlichen Vermuthung, daß bei ähnlichen Wirkungsprincipien und nach der nemlichen Wirkungsweiſe auch künftig noch ähnliche Veränderungen ſich ereignen können, führet die Seele durch den leichteſten Weg auf den Gedanken: es müße bei dem einen etwas ſeyn, wodurch es möglich wird, irgend eine ſolche Veränderung anzunehmen, und bei dem andern etwas, ſie hervorzubringen. So bildet ſich der Begrif von Potenz. So lerne ich, daß dem Feuer die Potenz zukomme, ein Metall zu ſchmelzen und flüßig zu machen, und dem Metall die Potenz, ſich ſchmelzen zu laſſen; oder der Sonne die Potenz, ein Wachs zu bleichen, und dem Wachs die Potenz, für die gelbe nun die weiſſe Farbe anzunehmen. Jene zweifache Betrachtung der Potenzen, eine gewiſſe Veränderung hervorzubringen oder anzunehmen, machet den Unterſcheid zwiſchen wirkender und leidender Potenz. Eine nicht unwürdige, aber nicht für dieſen Ort gehörige Unterſuchung wäre es:

ob Mischung dieser beiderlei Potenzen nicht blos endlichen Geistern, als einer Mittelart zwischen den ganz materialischen und dem ganz geistigen, höchsten und unendlichen Wesen, eigen sei? indeß die Materie überall eigentlich nicht wirken, und der höchste, unendliche Geist überall nicht leiden kann.

Ein großer Theil unserer zusammengesezten Begriffe von den Natursubstanzen ist mit aus dem einfachen Begrif von Potenz gewekt. Alle die sinnliche Beschaffenheiten der Körper, Farbe, Geruch ꝛc., sind doch nichts anderes, als gewisse Potenzen, mit Beziehung auf unsere Wahrnehmungskraft. Um so nöthiger ist es, jenem Begrif die möglichste Aufklärung zu geben. Manches, das, einer gemeinen Vorstellungsart zufolge, für wirkende Potenz genommen wird, dürfte im Grunde es wohl nicht seyn: obwohl bei jeder Veränderung die Beziehung auf ein Wirkendes sowohl, als auf etwas, das geschikt ist, eine solche Wirkung anzunehmen (aptitudo recipiendi), überall vorausgesezt werden muß.

Eigentlich erlangen wir den Begrif von wirkender Potenz nicht, wie den von leidender Potenz (indem wir aus dem beständigen Fluß, Ab- und Zuströhmen der sinnlichen Beschaffenheiten, sogleich erkennen, daß jene Dinge auch die Potenz enthalten müßen, dergleichen Beschaffenheiten an sich zu nehmen), durch die Empfindung, sondern vielmehr durch

Reflexion; nicht von Körperveränderung, sondern aus der Betrachtung unserer Geistesoperationen. Und warum dieß so? — Diese Art von Potenz beziehet sich doch immer auf Aktion. Ueberhaupt aber giebt es nur zwei Arten von Wirkungen: Denken und Bewegen. Den Begrif von Denken können wir überall nun nicht von Körpern nehmen. Und die Bewegung bekommet der Körper immer anderswoher. Sie ist daher nicht Wirken, sondern Leiden. Auch wenn der Körper die empfangene Bewegung einem andern mittheilt, auch diesen in Bewegung sezt: so ist diese mitgetheilte Bewegung doch eigentlich nur Verbreitung und Mittheilung dessen, was der Körper leidet. Das Principium der Bewegung lieget außer dem Körper in einer fremden Thätigkeit. So wird eine Kugel auf dem Billard durch fremden Stoß in Bewegung gesezt, und diese Bewegung einer andern Kugel mitgetheilt. Der erste Anfang der Bewegung aber, die Produktion derselben, lieget weder in der einen, noch in der andern. In Absicht auf den Anfang der Aktion selbst, und wodurch sie eigentlich hervorgebracht wurde, giebt die Empfindung nur einen sehr dunkeln und unvollkommenen Begrif. Weit klärer und richtiger finden wir ihn durch Reflexion in uns selbst. Wir selbst sind es, die so manche Verrichtungen des Denkens anfangen, fortsezen und enden; und so manche Bewegung, unsern Vorstellungen zufolge, und nach unserer Willkühr, hervorbringen, oder aufhalten und verhindern. Aus

diesen Bemerkungen bilden sich unsere Begriffe von den wichtigern Potenzen.

Verstand, Wille und Freiheit.

Die Potenz der Seele, die in uns vorgehende Veränderungen wahrzunehmen, nennet man **Verstand**. **Perception** ist der Akt des Verstandes. Die Potenz, eines dem andern — einen Gedanken dem andern, oder eine Bewegung der andern; Ruhe der Bewegung, oder das Nichtdenken dem Denken zu präferiren, heißet **Wille**. **Volition** ist der Akt des Willens. **Willkührlich** oder **unwillkührlich** (*voluntarium* vel *involuntarium*) nennen wir etwas, insoweit es vom Willen, d. h. von der Vorstellung einer Präferenz abhänget, oder nicht.

In der gemeinen Sprache nennet man beides, **Verstand** und **Willen** (perceptive und elektive Potenz), auch **Fakultäten** der Seele. Nur muß man sich darunter keine so verschiedene reelle Handlungsprincipien oder **Agenten** vorstellen, deren jeder gleichsam seine angewiesene Provinz und bestimmte Verrichtungen habe. Alle jene Redarten: "Der Wille gebietet; der Wille ist frei; der Wille bestimmet die untere Kräfte; der Wille gehorchet der Leitung des Verstandes ꝛc." geben bei vorsichtigem Gebrauch einen guten und richtigen Sinn; würden aber Verwirrung in den Begriffen anrichten, so bald man so verschiedene Agenten darunter sich denken wollte.

Die Betrachtung der in uns sich findenden Potenz, mancherlei Handlungen anzufangen, oder zu unterlassen, fortzusezen oder zu beschließen, leitet auf den Begriff von Freiheit, und der ihr entgegengesezten Nothwendigkeit. Die Potenz, nach eigener Wahl oder Direktion der Seele zu handeln, oder nicht zu handeln, ist Freiheit. Nur insofern ist das handelnde Wesen frei, als es, aus innerer Bestimmung der Präferenz des einen oder des andern, dieses oder jenes nach Wohlgefallen zu produciren vermag. Freiheit sezet daher immer Vorstellung und Willen voraus. Aber von Vorstellung und Willen kann darum nicht immer (in Ansehung der einzeln Handlung) auf Freiheit geschlossen werden.

Nehme man einige gemeine Beispiele hierzu! Eine Billardkugel, sie sei in Ruhe oder in Bewegung, hält darum niemand für einen freien Agenten. Denn niemand bildet sich ein, daß diese Kugel, nach eigener Vorstellung und Präferenz, eines oder das andere, Ruhe oder Bewegung, gewählt; sondern beides folget aus Nothwendigkeit. Wer bei dem plözlichen Einsturz einer Brüke ins Wasser fällt, der ist, mit Vorstellung und Willen, in diesem Fall nun doch nicht frei; weil der Akt selbst, oder diese Bewegung seinem Willen nicht unterworfen. Und wer durch eine konvulsivische Bewegung seines Arms, ohne diese Direktion der Seele, einem andern einen Streich beibrächte, würde darum nicht für einen freien Agenten

angesehen, sondern als aus Nothwendigkeit handelnd, bedauert werden.

Freiheit bestehet nicht blos in Willen und Wahl, wobei ich eines dem andern präferire; sondern in der Indifferenz der Handlung selbst, d. h. in dem Vermögen, nach einer beliebigen Direktion des Willens, auf gleiche Weise, zu handeln oder nicht zu handeln. In so fern ich nur auf das eine eingeschränkt, wenn ich es auch schon dem andern präferire; so bald das andere nun nicht möglich ist, auch wenn ich es wollte; wenn damit jene Indifferenz aufgehoben ist: so verschwindet der Begrif von Freiheit. Seze man, daß jemand schlafend in ein Zimmer getragen, und darin eingeschlossen werde, bei dem Erwachen aber einen angenehmen Gesellschafter um sich fände, und gern und willig darin bleiben würde. Ist er schon darum frei? Er ist es nicht. Er kann nicht heraus, wenn er auch wollte. Einer, der aus konvulsivischer Bewegung (dem so genannten St. Veitus Tanz) nun wirklich gern tanzt, handelt so wenig darum frei, als einer, der, vom Schlage gelähmt, wenn er auch nun willig sizen bleibt, aber seine Füße, wenn er auch wollte, doch nicht bewegen könnte. Das *voluntarium* ist dem *involuntario*, nicht aber dem *necessario*, entgegengesezt. So bald das Gegentheil an sich nicht möglich ist, ist Nothwendigkeit da. Aber etwas kann nothwendig, und dennoch etwas voluntäres seyn (Ein Mensch z. B. kann mit allem guten Willen und gern sterben, wenn er auch schon sterben muß).

In uns selbst finden sich Beispiele genug von Freiheit und Nothwendigkeit. Der Puls schlägt fort, und das Blut vollendet seinen Kreislauf, von irgend einer Bestimmung der Seele unabhängig. Und wie sehr der Mensch auch diese Bewegung ihrem Nachlaß dann immer präferiren mag, so ist er darum doch nicht frei. Im Wachen muß die Seele doch immer etwas denken. Denken und Nichtdenken (überhaupt) ist so wenig der Freiheit unterworfen, als das Berühren und Nichtberühren unsers Körpers durch andere Körper. Nur insoweit als die Seele ihre Gedanken von dem einem auf etwas anderes überleiten kann, wie der Körper von einer Berührung in die andere übergesezt wird, ist Freiheit da. Aber auch manche Ideen drängen sich der Seele, wie manche Bewegungen dem Körper, aus Nothwendigkeit an. Bisweilen giebt es auch Sturm in der Seele, der uns nicht erlaubt, nach Wahl und Präferenz, etwas anderes zu denken. Und nur dann erst, wann dieser Sturm sich legt, und die Seele ihre Potenz, ihre geistige Verrichtungen nach eigenem Belieben zu ordnen, einzuhalten, oder fortzusezen, allerlei Bewegungen anzufangen oder nachzulassen, wiedererlanget: dann erst betrachtet man den Menschen wieder als freien Agenten.

Nothwendigkeit, im Gegensaz von Freiheit, findet nicht nur

1. bei den ganz denk- und willenslosen Naturprincipien statt (agentia prorsus naturalia); sondern auch

2. bei denk- und willensfähigen Wesen: und zwar

a. in Beziehung auf eigentliche Handlung: Koaktion;

oder

b. in Beziehung auf Unterlassung: Kohibition.

Nach der obigen Beschaffenheit der Begriffe ist es an sich eine seltsame und ungeschikte Frage: Ist der Wille frei? So ungeschikt, als wenn man fragen wollte: ob der Schlaf — geschwind, oder ob die Tugend ein Viereк sei? Freiheit paßt so wenig auf den Willen, als Bewegung auf den Schlaf, oder eine Figur auf die Tugend. Freiheit ist blos eine Potenz. Auch der Wille ist Potenz. Eine Potenz kann ja nicht das Attribut einer andern seyn. Ein handelndes Wesen (Agens, Substanz) muß es seyn, dem man gewisse Potenzen beilegen will.

*) Es ist äusserst schwer, die innere Operationen der Seele mit Worten deutlich zu beschreiben, und einem andern genau bemerklich zu machen, wenn er nicht auf das, was in ihm selbst vorgeht, aufmerksam ist. Direktion, Wahl, Präferenz ꝛc. lassen ohne diese Aufmerksamkeit immer noch einige Undeutlichkeit zurük. Jemand würde etwa das Fliegen dem Gehen präferiren; aber er will darum nicht fliegen. Volition ist die völlige Bestimmung, die zu einer solchen Partikularhandlung erforderliche Bewegungen hervorzubringen.

Wille ist das Vermögen, zu einer solchen Partikularhandlung sich zu bestimmen. Freiheit — das Vermögen, jener Bestimmung, eigener Wahl und Präferenz gemäß, diese Handlung, oder das Gegentheil wirklich zu vollziehen, d. h. nach Willen zu handeln, oder nichtzuhandeln. Aber eines ist Potenz, wie das andere. Eines erfordert einen Agenten, wie das andere. Ist der Wille frei? heißt fragen: Ist der Wille eine Substanz? Ist er Agent? Gehen, Tanzen 2c. sind zwar verschiedene Modifikationen (Potenzen) des Körpers: und eben so Verstand, Wille 2c. verschiedene Modifikationen der Seele. Aber der Verstand ist so wenig darum selbst der Koncipist, als das Vermögen zu tanzen, der Tänzer selbst. Und das Vermögen zu denken wirket eigentlich so wenig auf das Vermögen zu wählen (Verstand so wenig auf Willen), als das Vermögen zu singen auf das Vermögen zu tanzen, oder umgekehrt. Der Mensch selbst ist der einzige Agent, der diese verschiedene Potenzen äussert und übt.

Für reelle Seelenkenntniß wird mit allen den Namen von verschiedenen Seelenfakultäten so wenig, als für die Heilkunde mit den mancherlei Benennungen der Körperkräfte, gewonnen. Ich weiß, wohl, daß die Seele, wie der Körper, mancherlei Potenzen haben muß. Denn was die eine, oder der andere wirkt, das muß er doch auch wirken können. Immerhin behalte man auch jene Namen, wie der

gemeine Sprachgebrauch sie schon gestempelt, bei! Affektation wär' es, sie darum ganz zu verbannen. Die Philosophie will nicht in Prunk und Wortgepränge, aber aus Urbanität doch immer, so weit nur Wahrheit und Deutlichkeit es gestattet, in hergebrachter vaterländischer Einkleidung erscheinen. Nur mache man aus Fakultäten — nicht Agenten! Wer auf die Frage: wie, und wodurch die Verdauung und Ausführung bewirkt werde? die Antwort gäbe: "Die *facultas concoctrix* und *expulsiva* machet dies", der würde damit nur so viel sagen: die Verdauung sezet ein Verdauendes, und die Ausführung ein Ausführendes voraus. Das wußt' ich aber auch vorhin. Und gleiche Beschaffenheit hat es mit der *facultas intellectrix* und *electiva*.

Die Frage sei also nicht: Ist der Wille frei? sondern: Ist es der Mensch? — Allerdings ist er es insofern, als er nach befundener Vorzüglichkeit des einen oder des andern, des Seyns oder Nichtseyns, nun auch machen kann, daß etwas sei, oder daß es nicht sei, z. B. seine Hand aus Ruhe in Bewegung, oder aus Bewegung in Ruhe sezen kann; reden kann, oder schweigen. So weit sich dies Vermögen erstreket, nach eigener Vorstellung und Präferenz des einen oder des andern zu handeln, oder nicht zu handeln, so weit reichet auch Freiheit. Bin ich nicht frei, wenn ich thun und nicht thun kann, was ich will? Und in Ansehung dieser so in seiner

Gewalt liegenden Handlungen ist der Mensch so frei, als er es nur immer seyn und werden kann.

Seltsam ist es, daß der Mensch sich gleichwol dabei nicht beruhigen will. "Das ist nicht Freiheit, daß ich nach Willen handeln kann. Auch das **Wollen** muß so frei seyn, wie das **Handeln**". In Absicht auf Menschenfreiheit bildet sich hieraus diese andere Frage: **Ist der Mensch auch eben so frei im Wollen, als im Handeln?** — Freie Handlung ist Folge von Willen und Wahl. **Wählen**, d. h. bei achtsamer Betrachtung jeder solchen in seiner Gewalt liegenden Handlung, oder deren Unterlassung, eines dem andern präferiren, muß der Mensch doch immer aus **Nothwendigkeit**. Und in Absicht auf diese Präferenz findet darum keine Freiheit statt. Eine solche Freiheit, in Absicht auf Willen und Präferenz, zu begründen, müßte man eine unendliche Reihe von Willen im Menschen annehmen, deren einer nun immer den andern bestimmt. Dieser Wille würde durch einen vorhergehenden Willen, und der vorhergehende wieder durch einen andern frühern Willen bestimmt, und so ins Unendliche. Eine solche **Willensfreiheit** findet wohl überall bei keinem willensfähigen Wesen statt, der zufolge es noch bei erkannter Präferenz des einen eben so wohl nun doch das andere präferiren könne. Freiheit beruhet allein in dem Vermögen **zu handeln**, oder **nichtzuhandeln**. Indem ich **size**, bin ich frei, wiefern ich auch **gehen** könnte, wenn ich wollte.

Und indem ich **gehe**, bin ich frei, wiefern ich **sizen** kann, so bald ich will. Aber **wählen** (wollen) muß ich von zweien doch immer eines. Für eines oder das andere muß der Wille, gewissen Vorstellungen zufolge, wie kurz und schnell auch immer die Betrachtung sei, aus **Nothwendigkeit** sich bestimmen.

"Freilich von zweien eines muß ich wählen. Aber ich kann doch wählen, welches von diesen zweien ich will, Bewegung oder Ruhe. Und so ist ja doch der Mensch im **Wollen** frei". — (Loke's Antwort hierauf B. II. K. 21. §. 25. beruhet einzig auf der vorigen Supposition, daß man alsdann genöthiget wäre, Willen auf Willen folgen zu lassen, und einen Willen dem andern bis ins Unendliche voranzustellen; und daß alles zulezt da hinaus laufen würde: ich will etwas, **weil ich es will**, und will dies wieder, **weil ich es will**.)

Seze man, um dergleichen unnüze Fragen zu vermeiden, womit die Menschen sich vergebens martern, nur immer klare und feststehende Begriffe von **Willen** und **Freiheit** zum Grunde. Vergesse man nicht:

Daß **Freiheit** allein in der Dependenz der **Wirklichkeit** oder **Nichtwirklichkeit** irgend einer solchen Handlung von eigener Wahl und Willen beruhe. Wer von einer Anhöhe zwanzig Ehlen tief herunter springen kann, ist frei; in Hinsicht auf Handeln und Nichthandeln (er konnte springen, oder nicht): nicht aber in Hinsicht auf die entgegengesezte Handlung (er konnte

nicht eben so auch zwanzig Ehlen aufwärts springen). Aber so bald eine fremde Kraft ihn zurükhält, oder herunter stürzt, und er diesen Akt nun nicht *pro lubitu* vollziehen oder unterlassen kann, hört **Freiheit** auf. Wer in einem 20schuhelangen Zimmer auf der Nordseite stehet, und um so viel Schuhe gegen Süden sich bewegen kann, ist **frei**; weil er handeln, oder nichthandeln (sich bewegen, oder nichtbewegen): nicht aber, weil er auch eben so die entgegengesezte Handlung verrichten (aus der nemlichen Stelle um so viel Schuhe gegen Norden sich bewegen) konnte.

Daß **Wille** (Volition) der Akt der Seele sei, wodurch sie nach der wahrgenommenen Präferenz, oder nach Wahl, sich zur Hervorbringung einer solchen Handlung bestimmt. (Auch Unterlassungen, wiefern sie eine gleiche Bestimmung des Willens erfordern, lassen in solcher Rükficht sich ganz füglich mit unter den Aktionen befassen.)

Daß die Seele selbst aber der **eigentliche** und **einzige** Agent, der jene allgemeine Direktionskraft jedesmal auf diese besondere Weise bestimmt, und für jeden solchen einzeln Akt anwendet und übt.

Aber etwas muß dann doch die Seele selbst determiniren, ihrem Vermögen diese **bestimmte** Richtung zu geben, auf diese bestimmte Weise es anzuwenden. **Was nun?** — So lange ein gewißer Zustand der

Seele behagt, so lange ihr wohl dabei ist: so lange wird sie auch suchen, ihn zu erhalten, und darin zu beharren. Der wahre Bestimmungsgrund zu jeder Veränderung kann daher wohl nichts anderes seyn, als eine Beschwerniß, eine gewiße Unruhe oder **Unbehaglichkeit** (*uneasiness*), die wir empfinden. Diese Unruhe ist durchaus die Gefährtin eines gewißen **Verlangens**. Und dieses Verlangen hat ein abwesendes, **mangelndes** Gut zum Gegenstand. Das mangelnde Gut kann ein **negatives** seyn — Schmerzlosigkeit (Indolenz); insofern wir gegenwärtig Schmerz empfinden: oder ein **positives** — Genuß eines Vergnügens; insofern wir uns gegenwärtig leer an Vergnügen fühlen. Unruhe und Verlangen, in dem einen und dem andern Fall, sind immer sich **gleich**. Aber nicht immer erreget die Betrachtung eines abwesenden (mangelnden) Vergnügens so nothwendig ein Verlangen in uns, es zu genießen, wie ein gegenwärtiges (drükendes) Leiden, ein empfundener Schmerz, das Verlangen, uns davon zu befreien.

Welche Unruhe (Mißbehagen) jedes Verlangen begleite, kann jeder aus sich selbst wahrnehmen. "**Verzogene Hoffnung** (unbefriedigtes Verlangen) **ängstigt das Herz**". (Prov. 13., 12.) Die Unruhe wächset zugleich mit dem Verlangen. Leben selbst, und Lebensfreuden können unter einem langen und heftigen Druk eines so unruhigen Verlangen lästigend seyn. "**Schaffe mir Kinder, oder ich sterbe**".

Daß nicht sowohl die bloße Betrachtung des Guten, als eben diese Unbehaglichkeit, die unmittelbare Bestimmung des Willens, und der ganzen Folge der davon abhängigen Handlungen sei: lässet sich aus Erfahrung und der Natur der Sache selbst beweisen. Nirgends würde, bei der völligen Zufriedenheit mit dem Gegenwärtigen, einiges Vorstreben, einige Geistesanstrengung, oder einige Willensthätigkeit sich äussern können, als nur blos das, was man ist und hat, noch ferner zu seyn, und zu erhalten. Der weise Schöpfer legte darum selbst auch in den Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb ein beschwerliches Gefühl, als Reiz zur Thätigkeit. Lästigendes, drükendes, obgleich nur kurzes, Gefühl wirket viel stärker, als die Betrachtung des ungleich größern, langdauernden Guten. Wie groß das Gute auch immer sei: immer wird es doch dann nur erst den Willen selbst zum Handeln bestimmen, wenn man dessen Mangel merklich empfindet, und ein Verlangen darnach fühlt. Ueberzeuge man einen Menschen, so viel man will, daß ein anständiges Vermögen besser, als Armuth und Dürftigkeit sei: so lange ihm bei seiner Dürftigkeit wohl ist, so lang' er keine Unbehaglichkeit, keine Beschwerniß empfindet, wird er keinen Fuß aus der Stelle sezen, und sich wenig darum bekümmern, durch Industrie sich etwas zu erwerben. Stelle man einem Menschen die Tugend so schön, so reizend, so unentbehrlich vor, als man will, wenn er nicht hungert und dürstet nach Gerechtigkeit: wenn er nicht eine Unruhe in sich empfindet

bei dem Mangel dieſes großen und herrlichen Guts, ſo wird er auch keine Mühe ſich geben, es zu erlangen. Hingegen der Säufer, ob er gleich ſelbſt einſieht, daß er ſeine Geſundheit ſchwächt, ſeine Familie ruinirt, daß er in Schande und Krankheiten ſich ſtürzt, und zulezt dem empfindlichſten Mangel ausſezt, vielleicht gar um Seele und Seligkeit bringt: ſo iſt doch eine gewiſſe Unruhe, die er zu gewiſſen Zeiten, in denen er nun ſchon ſeine Saufgeſellſchaften zu beſuchen gewohnt, bei ſich empfindet, ein gewiſſes Sehnen nach etwas, das ihm fehlt — nach der oft äuſſerſt ſchlechten Unterhaltung ſeiner Trinkgenoſſen, und nach dem Wein, der auf eine kurze Zeit ſeinen Gaumen kizelt — viel wirkſamer bei ihm, und vermag mehr über ſeinen Willen, als jene Vorſtellung des weit wichtigern Guten. Er kennet es, geſteht es auch wohl, nimmt ſich vor, es zu befolgen. Aber wenn jene Unruhe wieder kommt, ſo wird ſein Wille wieder anders determinirt. Die gegenwärtige Unruhe überwiegt alle Betrachtung des größern Guten. Dies ſcheint der wahre Aufſchluß von dem: "*Video meliora, deteriora ſequor*" zu ſeyn. Aber was iſt nun wohl hiervon der Grund? **Warum wirkt jene Unruhe unmittelbar allein auf den Willen?**

1. Weil die Befreiung von Schmerz, nach unſerer Empfindung, der erſte und nothwendigſte Grad der Glükſeligkeit iſt. Wir leiden, ſo lange jene Unruhe nicht gehoben wird. Und dies gegenwärtige leiden iſt durch-

durchaus mit dem Begrif von Glükſeligkeit unverträglich. Da unſer Wille zunächſt und auf einmal nur einer einfachen Beſtimmung fähig iſt: ſo muß, in unmittelbarer Hinſicht auf eine ſolche einzelne Handlung, jene Richtung, von Unruhe und Leiden uns zu befreien, wohl immer die erſte ſeyn.

2. Weil die gegenwärtige Unruhe, dies ungeſtüme Gefühl, durch keine Vorſtellung abweſender Güter, wie groß und wichtig ſie ſeyen, kontrebalançirt werden kann. Zwar kann man in der Spekulation wohl auch abweſende Dinge, als gegenwärtig, ſich darſtellen. Aber als Spekulation, und ſo lange nicht auch hiernach ein unruhiges Verlangen entſtehet, bleiben ſie dennoch immer zu ſchwach, den Willen zu beſtimmen, wenn andere gegenwärtige Dinge in Gegenſatz damit kommen. Wie viel Menſchen giebt es! die die Seligkeiten des Himmels für unendlich wichtiger halten, und dennoch, ihren unruhigen Begierden zufolge, nur ganz an den Vergnügungen des gegenwärtigen Lebens hangen. Wäre die bloſe Betrachtung, die ideale Darſtellung des gröſsern Guten, ſchon hinreichend, den Willen zu beſtimmen: ſo würde der Menſch, ſo bald er den unendlichen Werth der künftigen himmliſchen Güter eingeſehen, ſein ganzes Beſtreben darauf richten, und das Verlangen nach Ehre und Reichthum und irdiſchen Vergnügen gern dafür zum Opfer machen. Aber die Erfahrung lehret das Gegentheil. Eben darum verſäumen ſo manche das vielwichtigere Gute, ihren

ungestümen Trieben und Neigungen zu gratificiren. Bei einem heftigen Schmerz, einer unbändigen Liebe, einer aufgebrannten Rachbegierde, achtet der Mensch oft auch die wichtigste Güter nicht. So wahr ist es, daß die **eigentliche** Bestimmung des Willens nicht so wohl von der Größe des Guten, als von der Empfindung der **Unruhe** abhange, von der wir uns, als von einem gegenwärtigen Uebel, immer zuerst zu befreien suchen.

Verlangen ist daher die beständige **Begleiterin** des **Willens**. Und darum verwechselt man oft eines mit dem andern. Aber der Einfluß auch anderer unruhiger Leidenschaften auf den Willen — **Furcht, Neid, Zorn, Scham** ꝛc. wird nicht damit ausgeschlossen. Ueberall wirken diese Leidenschaften nicht so gesondert und solitär, wie wir etwa in den Begriffen sie unterscheiden; ob wir schon den jedesmaligen Zustand des Menschen von derjenigen Leidenschaft zu benennen pflegen, welche vor andern im stärkern Lichte sich zeigt. Ueberall dürft' es wohl keinen Affekt ohne ein gewißes, sich zugesellendes, **Verlangen** geben. Wo Unruhe ist, da ist Verlangen. Wir fühlen einen Mangel von Glükseligkeit, und streben, von diesem Mangel uns zu befreien. Auch **Freude** ist nicht ohne **Verlangen**. Der gegenwärtige Augenblik ist nicht unsere ganze Dauer. Ein Blik in die Zukunft erreget den Wunsch, dies wirkliche Gute noch länger zu genießen. Unter so mancherlei Unruhen unsers jezigen

Lebens, und bei dem Zusammentreffen oft mehrerer stürmischer Begierden, wird diejenige nun immer zunächst den Willen am stärksten bestimmen, und in die Handlung des Menschen einen mächtigern Einfluß haben, welche unter denen, wovon er glaubt sich befreien zu können, die **dringendste** ist, oder die ihm die empfindlichste Beschwerde verursacht. Leiden, wofür wir überall keine Hülfe und kein Mittel übrig finden, kann ein vernünftiges Wesen zum Handeln so wenig bestimmen, als den Willen bewegen; weil **Wille** nur **Handeln** zum Gegenstand hat.

Man wird noch weiter fragen: **was denn** aber **nun eigentlich jenes Verlangen errege?** — **Glükseligkeit**, nur sie allein, und nichts anderes kann es seyn. Die äusserste Enden und Grenzen von beiden, **Elend** und **Glükseligkeit**, liegen völlig außer unserm Begrif. "Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen". Nur gewiße **Grade** kennen wir von dem einen und von dem andern — **Ergözen** und **Freude**, **Qual** und **Traurigkeit** ꝛc., die wir miteinander unter der allgemeinen Benennung von **Vergnügen** und **Schmerz** befassen: sei es körperliches oder geistiges Vergnügen, körperlicher oder geistiger Schmerz; obwol eines wie das andere eigentlich nur der Seele zukommt, nur mit dem Unterscheid, daß beides entweder unmittelbar aus Vorstellungen, oder vermittelst gewisser Veränderungen und Modifikationen des Körpers, entstehet.

Glükſeligkeit und Elend für uns, im weiteſten Umfange genommen, iſt das höchſte Vergnügen und der höchſte Schmerz (die möglichſtgrößte Summe des einen und des andern), deſſen wir empfänglich ſind. Schmerzloſigkeit iſt der unterſte Grad der Glükſeligkeit. (Man dürfte vielleicht eben ſo ſagen: Leerſeyn an Vergnügen, an Genuß, iſt der niedrigſte, erſte Grad des Elends.) Beides, Vergnügen (Genuß) und Schmerz (Leiden), wird durch beſtimmte Gegenſtände in beſtimmten Graden, jenachdem ſie die Seele oder den Körper afficiren, uns zugeleitet. In ſolcher Hinſicht nennen wir die Gegenſtände, die uns eines von beiden, Vergnügen oder Schmerz, verurſachen, gut oder böſe. In den allermeiſten Fällen aber gebrauchen wir dieſe Benennungen nur vergleichungsweiſe. In Vergleichung mit dem, was uns minderes Vergnügen, oder mehr Schmerz verurſachen würde, nennen wir etwas ſchon bös oder gut.

Alles Verlangen zielet auf Gutes. Nicht aber alles Gute erreget Verlangen. Nur das und ſo viel Gutes verlangen wir, als, unſern jezigen Vorſtellungen zufolge, zu unſerer Glükſeligkeit nothwendig iſt. Jeder ſtrebt, nur einzig unter dieſer Betrachtung (wiefern es zu ſeiner wahren oder eingebildeten Glükſeligkeit gehört) nach Gutem. Alles andere, wird er ſagen, mag ſehr gut ſeyn; aber ich begehr' es nicht. So liebt der eine Erkenntniß, der andere — niedliche Speiſen. Dieſer läßet Litteratur, und jener

eine fette Mahlzeit, zwar gern für etwas Gutes gelten; aber der Ueppige verlangt so wenig nach Gelehrsamkeit, als der Freund der Wissenschaften nach Delikatessen; wiefern der eine und der andere glaubt, auch ohne dies glüklich zu seyn. Doch wenn der Litterator Durst und Hunger empfindet, und wenn der Wollüstling seiner Ignoranz sich schämt, oder durch Litteratur seiner Amasia um so mehr zu gefallen wünscht, wird jener nun nicht wegen des Angenehmen, sondern wider das Unangenehme; nicht um zu genießen, sondern um nicht zu leiden, zum Essen und Trinken; und dieser — zum Studiren bestimmt; weil beide es nun für einen Theil ihrer Glükseligkeit halten. Also! nicht der Genuß jedes Guten hat eine so nothwendige Beziehung auf Glükseligkeit, und wirket darum auch nicht so nothwendig auf den Willen, als die Befreiung von jedem uns fühlbaren Uebel und Leiden. Auch von dem mindern Schmerz suchen wir uns zu befreien; indes wir nach dem wichtigern Guten oft gar nicht streben. Gegenwärtige Beschwerde, wie klein sie auch sei, hindert in etwas doch immer unser Glük. Nicht so das abwesende Gute, auch wenn es wichtiger ist. Auch bei der Abwesenheit des größern Guten können wir das Gegenwärtige doch ruhig genießen, und zufrieden seyn. Aber gegenwärtiges Leiden stöhret durchaus die Zufriedenheit.

Wie unglüklich wäre der Mensch, wenn es nicht so wäre! Wie viel Grade höherer Glükseligkeit giebt

es nicht, die uns mangeln! Nichtsdarumweniger lebet der Mensch, mit der ihm zugeschiedenen Portion des Guten, und bei unterhaltenem mindern Genuße dennoch zufrieden, wenn er nur nicht leidet. Wäre der Wille durch die Apparenz jedes höhern Guten schon immer wirksam bestimmt, darnach zu streben: wo blieben alle die eitele, nichtswürdige Beschäftigungen, womit so manche einen großen Theil ihres Lebens vertändeln? Und noch selbst bei den mit Unruhe und Mühseligkeit so sehr gemischten Vergnügungen des gegenwärtigen Lebens haben viele Menschen dennoch kein sonderliches Verlangen nach den viel reinern, vollkommenern und dauerndern Freuden des Himmels; weil sie nun schon in diesem eingeschränkten Genuße des Irdischen ihre Glükseligkeit zu finden glauben: und würden gern ewig in diesem Stande der Unvollkommenheit verbleiben. Bei der Menge der natürlichen, immer sich erneuernden Bedürfnisse des Lebens — Hunger und Durst, Ermüdung, Schlaf ꝛc.; noch mehr aber der eitelen, eingebildeten Unruhen und unregelmäßigen Begierden (nach Ehre, Gewalt, Reichthum ꝛc.), die durch Gewohnheit, Beispiel und Erziehung, gleichsam zur andern Natur geworden, ist es auch nun nicht sehr zu verwundern, wenn die entferntere, abwesende Güter eben keinen so großen Eindruk auf den Menschen machen, und weniger Reiz für ihn haben. Unter den beständigen Aufwiegelungen jener natürlichen oder adoptiven Begierden richtet der Mensch seine Bemühungen vorerst nur immer auf

die Entfernung deſſen, was ihn gegenwärtig beunruhiget, und ſein Glük zu hindern ſcheint. Und jede kaum befriedigte Begierde wird ſogleich durch eine andere abgelößt. Immer betrachten wir es als den erſten Schritt zur Glükſeligkeit, uns von gegenwärtigen Druk und Leiden zu befreien. Jene abweſende größere Güter können nur inſofern den Willen anziehen und beſtimmen, als bei öfterer freier Betrachtung derſelben nun gleichfalls ein unruhiges Verlangen darnach in uns rege wird, das wir eben ſo nun für einen Theil unſers gegenwärtigen Leidens rechnen.

Nur vermittelſt genauer Prüfung, aufmerkſamer und ſorgfältiger Betrachtung des uns vorgehaltenen Guten können wir ein, ſeinem Valor und ſeiner Größe angemeſſenes Verlangen darnach in uns erweken; und eben hierdurch nun erſt für Willen und Handlung es wirkſam machen. Ohne dieſes Verlangen, auch bei der eingeſtandenen Wichtigkeit deſſelben, lieget es ganz auſſer der Sphäre unſerer Thätigkeit. Nun iſt es kein Theil unſers gegenwärtigen Leidens. Und die uns näher liegende Beſchwerniſſe, womit wir kämpfen, verhindern deſſen Einfluß auf den Willen. Um glüklich zu ſeyn, müßen wir vorerſt uns jenſeits der Grenzen des Elends und des Leidens befinden. Indeſſen, obgleich unter dem Zuſammenfluß und der ſtetigen Folge unruhiger Begierden, woraus das menſchliche Leben beſtehet, insgemein die ungeſtümſte den Willen am ſtärkſten beſtimmt: ſo hat dennoch der Menſch das

Vermögen, die Vollziehung seiner Handlungen und die Befriedigung seiner Begierden so lange einzuhalten, bis er die innere Beschaffenheit derselben genauer geprüft, verglichen, und eines gegen das andere sorgfältig abgewogen. Das ist **Freiheit**. Mißbrauch der **Freiheit** — übereiltes Handeln, ohne vorhergegangene genaue und richtige Untersuchung, ist die eigentliche Ursache der häufigen Verirrungen und Abweichungen von dem Wege zur wahren Glükseligkeit. Eben darin bestehet der große Vorzug unserer intellektuellen Natur, daß wir, nach reifer und geflissener Prüfung, und dem dabei mit Ueberlegung festgesezten Endurtheil von der Beschaffenheit und dem Werth der Sache, zum **Handeln** uns bestimmen können. Elend und Knechtschaft folget uns nach, jemehr wir uns von solcher Anwendung der Freiheit entfernen.

Nicht Verminderung der Freiheit ist es, sondern vielmehr ihr eigentlicher Zwek und Nuzen, daß wir uns, nach eigener Einsicht von der Güte der Sache, zum **Handeln** bestimmen. **Indifferenz** (Gleichgültigkeit) in Ansehung des Handelns und Nichthandelns, so lange, bis der Wille sich determinirt, gehört freilich zum Wesen der **Freiheit**. Aber eine so **völlige** Indifferenz, vermöge deren wir uns auch der Einsicht des Guten zuwider bestimmen könnten, würde die Vortreflichkeit der verständigen Natur aufheben und zerstöhren. Ich kann meine Hand ruhen lassen, oder bewegen: das ist **Freiheit** und Vollkommenheit.

Aber Unvollkommenheit wär' es, wenn ich auch dann noch völlig gleichgültig bleiben könnte gegen das eine oder gegen das andere, wenn ich durch eine Bewegung einen Stos oder Schlag von mir abhalten kann, der mich treffen würde, wenn ich sie ruhen ließe! Wenn nicht eben dieses Endurtheil, das wir selbst von der Beschaffenheit der Sache fällen, uns zum Handeln bestimmte: dann wären wir auch überall nicht frei. Und wir müßen glauben, daß auch die höhere himmlische Wesen in ihrer Wahl nach der Güte der Gegenstände sich bestimmen. Und nach dem von der höchsten Güte und Weisheit Gottes uns möglichen schwachen Begrif können wir auch von der allmächtigen Freiheit nicht anders denken, als daß sie immer durch die Betrachtung des Besten bestimmt werde; und was nicht gut ist, sogar nicht wählen könne. Je fester und unveränderlicher diese Bestimmung des Willens ist, desto edler, größer und vollkommener muß die Freiheit seyn. Handlung soll durch den Willen, und der Wille durch Erkenntniß des Guten bestimmt werden. Und beides ist Vollkommenheit.

Jene irrige Meinung (als könne darum keine Freiheit bestehen, weil der Mensch durch Vorstellung zum Handeln bestimmt werde) erfordert noch eine nähere Prüfung. Muß ich, um meine Freiheit zu behaupten, als Thor handeln, gegen Einsicht, und allen vernünftigen Beweggründen zuwider handeln? Muß ich unüberlegter und unsinniger Weise mir Reue und Elend

zuziehen? Muß ich Prüfung und Beurtheilung, wodurch ich vor dem, was mir schädlich und nachtheilig ist, gewarnet und zurükgehalten werde, nicht achten? Muß ich ungescheut und toll seyn? oder aufhören frei zu seyn? Wenn das der Preis der Freiheit ist: wer könnte wünschen, frei zu seyn? **Festigkeit**, mit der wir unser Glük zu befördern suchen, und demselben gemäß handeln, kann mit der Freiheit wohl bestehen. Klagen dürfen wir wenigstens nicht über eine solche Nothwendigkeit, als über Einschränkung. Der Allmächtige selbst ist auf diese Art aus Nothwendigkeit selig. Erschaffene, intellektuelle Wesen nähern sich eben dadurch Gottes unendlicher Vollkommenheit und Seligkeit. In diesem Stande der Unwissenheit erkennen wir oft nicht sogleich den rechten Weg des Heils. Wir müßen oft stille stehen, d. h. unsere Neigungen zurükhalten — nicht sogleich Willen und That bestimmen; einen Führer und Warner befragen, d. h. die Sache wohl und vernünftig erwegen; der leitung unsers Führers folgen, d. h. nach reifer Ueberlegung unsern Willen entscheiden. Und dann, wenn wir nach dieser genommenen Richtung handeln, so handeln wir als **freie** Wesen. Ein Gefangener, dem die Thüren seines Gefängnisses geöfnet werden, daß er gehen kann oder bleiben, ist **frei**: wenn er nun schon bei dem Dunkel der Nacht, bei dem Sturm des Himmels, und weil er nicht weiß, **wohin**? es für zuträglich halten sollte, noch daselbst, als in einer Herberge, zu übernachten.

Wie das geflissene und standhafte Bestreben um wahre und dauerhafte Glükseligkeit die höchste Vollkommenheit der intellektuellen Natur: so machet das vorsichtige und zurükhaltende Betragen — nicht durch Irrthum verleitet, etwa einer eingebildeten nichtigen Glükseligkeit nachzujagen, den wahren Grund der Freiheit aus. Ueberhaupt müßen wir wohl immer aus innerm Drang der Natur nach Glükseligkeit streben. Aber die einzelne und besondere Handlungen, in Ansehung der besondern Gegenstände, sind so lange in unserer Gewalt, bis wir ihr Verhältniß gegen unsern großen Zwek, d. h. zu Erlangung unsers höchsten Guts, in jedem vorkommenden Fall, erwogen und eingesehen haben. Und eben der wesentliche Trieb zur Glükseligkeit macht es zu einer unverlezlichen Sanktion — jede unserer Neigungen und Begierden zu einer bedächtigen Prüfung auszustellen, und nicht eher derselben uns preiszugeben, bis wir vergewissert worden, daß wir dadurch nicht von unserm wahren Ziel abgeführet werden. Aus dieser Quelle entspringet alle Freiheit, die wir besizen, deren wir fähig sind, und deren wir zu unserer Bestimmung nöthig hatten. Das ist es, was wir zu Beförderung unserer Glükseligkeit thun können und sollen.

Etwa kann eine heftige Leidenschaft, Liebe, Zorn ꝛc. bisweilen in einem einzeln Fall den Menschen außer Stand vernünftiger Ueberlegung sezen: und dann dürfen wir hoffen, daß Gott, als ein mitleidiger,

gütiger und erbarmender Vater, der unsere gebrechliche Natur am besten kennet, uns richten werde. Da aber die ganze Richtung unsers Lebens zur wahren Glükseligkeit davon allein abhänget, daß wir nicht, auf eine unüberlegte Weise, dem Dienst unserer angenehmen Begierden uns überlassen, noch unsere Leidenschaften so herrschend werden lassen, daß die freie Untersuchung der Güte und Schädlichkeit derselben erstikt und gehindert werde: so muß es die allerwichtigste Sorge des Menschen, und sein erstes und unaufhörliches Bemühen seyn, den wahren Werth der Dinge gründlich kennen zu lernen, einen Geschmak an dem erkannten wahren Guten in der Seele zu erweken und zu unterhalten, und alle unsere Neigungen demselben gemäß zu ordnen. Niemand entschuldige sich mit der Unmöglichkeit, und mit der unbezwingbaren Gewalt der Leidenschaften! Was wir vor Menschen, vor Fürsten, können: das können wir auch für uns, in der Einsamkeit, und unter der Allgegenwart Gottes.

Aus den vorigen Betrachtungen erhellet nun auch, warum die Menschen, bei jenem allgemeinen einförmigen Triebe nach Glükseligkeit, nun doch in Ansehung des Willens so ganz verschiedene und entgegengesezte Richtungen nehmen. Glükseligkeit ist der Wunsch aller Menschen. Aber die Gegenstände, worin sie ihre Glükseligkeit zu finden, und die Wege, wodurch sie dahin zu gelangen meinen, sind verschieden. Was gut für den einen ist, das ist es nicht gleich auch für

einen andern. Der eine liebet Erkenntniß, der andere die Jagd; der eine liebet ein mäßiges Leben, und der andere — Schwelgerei. Jener Arzt ſagte daher ganz recht zu ſeinem Augenkranken: "Iſt der Wein dir lieber, als deine Augen, dann iſt der Wein dir gut; ſind deine Augen aber dir lieber, als der Wein, dann iſt der Wein für dich ein großes Uebel".

Das Gemüth hat in Anſehung deſſen, was zum gegenwärtigen Leben gehört, einen eben ſo verſchiedenen Geſchmak, wie der Gaum. Man würde eben ſo vergebens ſich bemühen, Reichthum oder Ruhm, dem einen wie dem andern annehmlich zu machen, als Käſe oder Meerkrebſe durchgängig eines jeden Gaumen behagen. Manche Speiſe iſt köſtlich für den einen, womit man einen andern tödten könnte. Die Frage der alten Philoſophen: ob das höchſte Gut des Menſchen in Reichthum, oder Wolluſt, oder Tugend, im Handeln oder im Betrachten beſtehe? war eben ſo verloren, als die es wäre: ob Pflaumen, oder Aepfel, oder Nüſſe lieblicher ſchmeken? Der Geſchmak richtet ſich nach dem Gaumen! Und eben ſo ſuchet der Menſch ſein Glük zwar immer in dem Genuß deſſen, was ihm Vergnügen verſchaft, und in der Entfernung ſolcher Gegenſtände, die ihm Unruhe und Schmerz erregen. Aber dabei kommt es auf die verſchiedene Beſchaffenheit der Subjekte an. Und wär' es blos um das Gegenwärtige zu thun, wäre der Menſch ſo ganz den Thieren gleich — deren jede

Art auch ihre eigenthümliche Nahrung liebt: so dürfte man jeden immerhin wohl auch seinem eigenen und besondern Geschmak überlassen, wie die Biene sich von Blüthen nährt, und der Käfer, bei einem kurzen Genuß — lebt — und stirbt.

Von dem so verschiedenen Gang der Menschen, und ihren so ungleichen Bestrebungen, bei dem doch immer unwandelbaren Triebe nach Glükseligkeit; und warum so manche doch, indem sie nach Glükseligkeit ringen, sich elend machen? Aufschluß zu geben: ist es nöthig, die Ursachen, woher jene Unruhen, die in Absicht auf die nächstfolgende Handlung jedesmal den Willen unmittelbar bestimmen, näher aufzusuchen. Ueberhaupt sind diese Ursachen von zweierlei Art:

I. Unwillkührliche Ursachen: Sturm und Drang eines gegenwärtigen Uebels.

II. Vermeidliche (verschuldete) Ursachen: unrichtiger Geschmak und falsche Beurtheilung des abwesenden Guten (mit Abzug der unüberwindlichen Unwissenheit, die man überall nicht wohl irrige Beurtheilung nennen kann). Vermeidlich also

1. Indem man dies abwesende Gute für ganz entbehrlich hält, das es nicht ist.

2. Indem man, bei Vergleichung der Dinge, dessen Werth geringer schäzt, als er ist.

a. Weil man, aus Anhang an das Gegenwärtige, nun schon das erste und nächste fürs beste nimmt; oder

b. Weil man aus Unwissenheit oder Unachtsamkeit die Folgen nicht für so wichtig, oder so zuverläßig erkennet.

3. Indem man die Unannehmlichkeiten scheuet, womit die zu Erlangung des grössern Guten erforderliche Mittel verbunden sind.

Erstens. Aeusserliche gewaltsame und physische Ursachen — Mangel, Krankheiten, Marter ꝛc. können oft einen so starken Eindruk auf den Menschen machen, daß er alle Betrachtung des höhern, aber entferntern Guten darüber aus den Gedanken verliert; nur um von dem gegenwärtigen Leiden sich zu befreien, von Tugend und Gottseligkeit sich abführen lässet: weil er zu träge oder zu schwach ist, jene Vorstellungen und Neigungen bis zu einem solchen Grad in sich zu befestigen und zu verstärken, daß er die Empfindung dieser körperlichen Uebel dadurch überwinden könnte. Die Geschichte aller Zeiten und Völker giebt die Belege dazu, daß Menschen aus Noth oft Böses thun. Und es ist wohl darum nöthig, Gott zu bitten, "daß er uns nicht in Versuchung fallen lasse".

Zweitens. Fürs Gegenwärtige wählt der Mensch nie schlecht. Dem gegenwärtigen Genuß nach

blos betrachtet, ohne Rükſicht auf Zuſammenhang und Folge, iſt das gut, was ich dafür halte. Wie ich nun die Sache empfinde, ſo iſt ſie auch. Der Grad meiner Empfindung iſt der Grad der innern Güte der Sache. Käm' es blos auf das Gegenwärtige (den Moment der Empfindung) an: ſo würde der Menſch nicht leicht ſich irren, ſondern immer richtig das Beſſere wählen. Wäre Hunger und Durſt, dem der (mittelloſe) Müßiggänger ſich ausſezt, gleich gegenwärtig: ſo würd' er lieber die Beſchwerlichkeit einer anſtändigen Arbeit über ſich nehmen. Wären die Seligkeiten des Himmels ſo gegenwärtig, als die wollüſtige Ergözungen des jezigen Lebens: ohne Bedenken würd' er jene für dieſe wählen. Nun aber, da unſere willkührliche Handlungen das von ihnen abhängige Glük und Elend nicht ſogleich unmittelbar bei ſich führen, ſondern für die Zukunft erſt begründen. ſo müßen nothwendig auch dieſe künftiggute und böſe Folgen mit in Rechnung kommen. Und eben da iſt es, wo wir ſo oft uns irren.

1.) Wenn der Menſch fürs Gegenwärtige ſich ſchmerzenfrei (indolent), und im Genuß der nächſten Vergnügungen zufrieden — und darum glüklich fühlt (und inſolang er es zu ſeyn vermeint, iſt er es), bekümmert er ſich nun wenig um irgend ein anderes abweſendes, wenn auch von ihm ſelbſt erkanntes, einleuchtendes Gut; wiefern er deſſen zu ſeiner Glükſeligkeit nicht zu bedürfen glaubt. Nur, wenn dies

ge-

gegenwärtige Glük, bei einbrechendem Sturm, zerscheitert; wenn er einsehen lernt, daß Tugend und Religion, eine dauernde Glükseligkeit zu gründen, nothwendig sei, und daß diese augenblikliche, kurze und vergängliche Freuden oder Mühseligkeiten, zu der ganzen Folge langdauernder Vergeltungen eines künftigen Zustandes ein zu ungleiches Verhältniß haben *): nur dann erst fänget er an, die Dinge anders zu wägen und zu schäzen; dann braucht er eine andere Mensur, und wählet anders, als vorhin.

*) Auch in Beziehung auf das jezige Leben wählt der Mensch oft falsch, weil er zu wenig auf Folge und Zusammenhang siehet, und muß, was er für einen Augenblik genoß, mit langen Leiden zu theuer bezahlen. Die Aussicht auf ein anderes künftiges Leben, die Locke immer hier zum Augenmerk hat, ist äusserst wichtig, aber zum vernünftigen Handeln so durchaus nothwendig ist sie darum doch nicht.

2. Sehr oft urtheilet der Mensch von dem Werthe der Dinge, der angenehmen und widrigen Gegenstände selbst, und ihren Folgen falsch: und ziehet das mindere und schlechtere dem **gröſsern** und **bessern** vor. Da alle verständige Wesen gleichwol nach Glükseligkeit, nach reinem ungemischtem Vergnügen, streben: so wird niemand vorsezlicher Weise den Freudenbecher sich selbst mit Wermuth mischen. Nur Irrthum muß die Ursach seyn, wenn Menschen selbst sich elend machen.

Aus Irrthum nehmen die Menschen sehr oft das Nächste oder Gegenwärtige für **besser** und **wichtiger**, als das Entfernte und Künftige. Wie die Dinge-

die wir in der Ferne sehen, uns kleiner vorkommen gegen das, was uns näher ist: eben so gehet es bei Betrachtung und Vergleichung des Guten und Bösen. Ein Verschwender entsagt, für das, was er nun gleich haben und genießen kann, einem reichen, ungleich beträchtlichern Erbe, worauf er warten müßte: als wenn das Künftige nicht auch dereinst eben so gegenwärtig erscheinen würde. Wenn der Säufer gleich in dem Augenblike, da er seine Pokale leert, die Uebelkeiten und Kopfweh empfinden müßte: so würd' er wohl sich dafür hüten. Nun aber wird er schon durch den kleinen Abstand einiger Stunden getäuscht. Und wie viel mehr wird er es in Ansehung der weit abliegenden, sehr entfernten Gegenstände! So nehmen wir das Künftige nun nicht nach seinem wahren Gehalt, und beschleunigen unsere Wahl für das, was da und gegenwärtig ist.

Ein Grund hiervon scheinet eine gewiße Enge des Herzens zu seyn. Unser enges Herz wird gleichsam von jedem gegenwärtigem Vergnügen schon so gefüllt und bemeistert, daß wir die entferntere und abwesende Gegenstände darüber aus der Betrachtung verlieren. Oder auch jeder Schmerz, jede gegenwärtige Beschwerde, ist schon so unleidlich für uns, daß unser ganzes Streben nur dahin gehet, uns davon zu befreien. Ein paar bittere Tropfen, in den Honig unserer Freude gemischt, lassen uns kaum einigen Geschmak des Angenehmen zurük. Fast immer dünket uns das, was wir nun

wirklich leiden, das Schwerſte zu ſeyn. Wie oft hört man nicht dieſe Sprache: "Ich wollte lieber jede andere Plage ausſtehen. Es kann doch nichts ſo unerträglich ſeyn, als was ich jezt empfinde." Eben das iſt auch der Fall, wenn wir irgend einem gegenwärtigen reizenden Gegenſtande mit blinder Begierde anhängen, deſſen Genuß uns erſchwert und verweigert wird. Dieſe Enthaltſamkeit von einem uns nahen, vorliegenden Gegenſtand, deſſen Reiz nun einmal unſer Gemüth in Unruhe geſezt und entflammt, dünkt uns der heftigſte Schmerz zu ſeyn; und hat die nemliche Folge, daß wir jede andere Betrachtung dafür zum Opfer machen.

Noch ein anderer Grund ſcheinet in der Natur und Beſchaffenheit der künftigen Güter ſelbſt enthalten zu ſeyn. Die Wichtigkeit und der Gehalt eines abweſenden Guten, oder eines künftigen Vergnügens, lieget in dem, was erſt genoſſen werden ſoll. Vielleicht, denket der Menſch, wenn er zumal es noch nicht ſelbſt geſchmekt, es nicht aus eigener Empfindung kennt — vielleicht iſt es nicht das, wofür es ausgegeben wird, oder iſt es nicht für mich, iſt nicht nach meinem Geſchmak. Er will das Gegenwärtige nicht dafür miſſen. Indem er das Künftige verkleinert, gehet ſeine Begierde unaufgehalten nur auf den gegenwärtigen Genuß, und auf Befreiung von wirklicher Unruhe und leiden. Wer indeſſen einen Himmel und eine Seligkeit glaubt, muß doch auch glauben, daß Gott eines jeden Neigungen

(vorausgesezt, daß auch in einem künftigen Leben dieser Unterscheid noch statt finde) auf die allervollständigste Weise befriedigen werde.

3. Auch die **Folgen** werden oft unrichtig geschäzt. Man hält sie oft für minder **wichtig**, als sie sind. Und wenn man ihre Wichtigkeit auch schon erkennet, hoffet man etwa noch, durch Fleiß, Bitten, Besserung, Reue ꝛc. sie abzulehnen. Aber Verirrung und Thorheit ist es doch immer, auf trügliche Vermuthung hin, ein größeres Gut über dem mindern in Gefahr zu sezen. **Unwissenheit** — weil man die Sache zu wenig kennt, und **Uebereilung** — weil man die erforderliche Aufmerksamkeit, sie recht zu kennen, nicht anwendet, sind die Ursachen dieser unrichtigen Wahl und Beurtheilung.

Unsere Beurtheilung ist eine Art von **Kalkulation**. Nach einem genauen Ueberschlag der beiderseitigen Gründe können wir erst entscheiden, welche Summe die größte sei. Wer richtig urtheilen will, muß alles wohl zusammennehmen, nichts auslassen, nichts übersehen. Aber auch diese präcipitirte Urtheile werden meist durch Anhang ans Gegenwärtige und durch stürmische Begierden veranlaßt. Sie einzuhalten und zu zähmen, gab uns die Natur — **Vernunft**. Erst sollen wir **überlegen**; dann — **urtheilen**, was gut und böse sei. Einsicht und Verstand wäre unnüz ohne Freiheit; und eben so auch Freiheit — ohne Verstand. Was

wäre dem Menschen geholfen, daß er, was ihm gut und böse ist, einsehen; aber um keinen Schritt dem einen sich nähern, oder von dem andern entfernen könnte? Und was hülf' es ihm wieder, wenn im dikſten Dunkel ihm ein freier Spielraum gelaſſen wäre; aber er sähe nun nicht, wie und wohin er mit Vortheil oder Schaden und Gefahr sich bewegen könne. Freiheit würde ihm nun so wenig nuzen, als wenn er, gleich einer Waſſerblaſe, jedem Winde preisgegeben wäre. Der allerwichtigſte Nuzen und das erſte Geſchäft der Freiheit ist — daß wir von solcher Präcipitanz uns zurükhalten, die Augen des Verſtandes öfnen, um uns ſchauen, die Folgen unſerer Handlungen genau erwägen, und den wahren Werth der Dinge hiernach entſcheiden.

4. Alle jene unreife und voreilige Urtheile werden noch beſonders durch Bequemlichkeit beſchleuniget. Die Mittel, welche zu Erlangung des größern Guten angewendet werden ſollen, dünken dem Menſchen oft zu beſchwerlich zu ſeyn. Er will ſich ſo viel Mühe nicht darum geben. "Warum ſoll ich mir ſelbſt Beſchwerde machen, denkt der Menſch, wenn ich wünſche glüklich zu ſeyn? Warum ſoll ich den gegenwärtigen Genuß und mein Wohlſeyn mir verſagen?"

Es iſt daher noch die wichtige Frage zurük: Ob und wie weit es in der Gewalt des Menſchen ſtehe, das Angenehme und das Unangenehme

mancher Gegenstände zu verändern? manches, was er nun so gleichgültig oder widrig findet, sich schmakhaft zu machen, und ein Verlangen darnach in sich zu erweken? — Die Seele hat ihren verschiedenen Geschmak, wie der Körper. Jener lässet sich aber auch eben so, wie dieser, auf verschiedene Weise alteriren. Uebung, Applikation und Gewohnheit kann etwas angenehm machen, das es nicht war. Einer, der zuvor keinen Tabak mochte, gebraucht ihn etwa, weil der Arzt es verordnet, und findet bei fortgesetztem Gebrauch ihn angenehm. Mit der Tugend und ihren Uebungen hat es eine gleiche Beschaffenheit. Handlungen, die etwa nur die Betrachtung eines höhern Zweks uns anfangs empfahl, werden in der Folge und bei der Praxi uns oft so reizend und angenehm durch sich selbst, daß wir deren gar nicht, oder nur ungern, uns enthalten können. So groß ist die Macht der Fertigkeit! Nur zu oft wird dies, wo es zu richtiger Anordnung des Lebens und Erlangung wahrer Glükseligkeit so nöthig wäre, von Menschen verkannt. "Unangenehme Dinge angenehm machen", dünkt manchem ein Paradoxon zu seyn. Und in der That ist eben dies nun doch das wirksamste Heilungsmittel wider die schädlichste und gefährlichste Seelenverdorbenheit. Herrschende Meinungen und Sitten, Gewohnheit und Erziehung geben so oft unserm Geschmak eine unrichtige Stimmung. Aber durch entgegengesezte Fertigkeiten können und müßen wir ihn verbessern, und in Harmonie mit Glükseligkeit zurükleiten.

Wie geneigt die Menschen dann immer sind, durch verkehrte Urtheile und jene beschämende Unbekümmertheit und Nachläßigkeit, von der wahren Glükseligkeit sich abführen zu lassen: so ist und bleibt es dennoch gewiß, daß die Lehren und Vorschriften einer gründlichen Moral, wenn wir nur irgend unsere Vernunft zur Prüfung der Dinge brauchen wollen, unsere Wahl bestimmen müßen. Und wer seine Vernunft verachtet und versäumt — verdamme sich selbst! Die Vergeltungen eines künftigen Lebens, die Gott seinem heiligen Gesez, als eine neue und besondere Sanktion, noch angeknüpft, auch nur unter ihrer Möglichkeit genommen (die doch von niemand wohl geläugnet werden kann), unendliche Seligkeit oder unendliches Elend eines andern Lebens, können und müßen den Menschen überzeugen — daß ein rechtschaffenes, unsträfliches und tugendhaftes Leben, mit der Erwartung der höchsten Belohnungen, dem Leben des lasterhaften, unter der Furcht der äussersten Qualen, oder höchstens mit dem an sich elenden und schrecklichen Trost einer gänzlichen Vernichtigung, beiweitem vorgezogen werden müße. Die Sache wohl erwogen, ist der lasterhafte doch immer auch schon in der Zeit und für das jezige Leben weit unglüklicher, als der Tugendfreund. Aber noch viel mehr ist er es bei der Aussicht in die Ewigkeit. Stelle man beide gegeneinander!

Das Beste, was der lasterhafte hoffen kann, wenn er sich nicht getäuscht — Vernichtigung, ist

Das Schlimmste, was der Rechtschaffene, unter Vorausſezung eines Irrthums, fürchten darf.

Der Rechtschaffene kann nichts verlieren, aber unendlich viel gewinnen.

Der Lasterhafte kann nichts gewinnen, aber doch unendlich viel verlieren.

Der Rechtschaffene ist unendlich glüklich, wenn seine Hofnung gegründet, und doch nicht elend, wenn er sich irrt.

Der Lasterhafte ist auch nicht glüklich, wenn seine Erwartung wahr, und, wenn er sich betrogen hat, auf immer elend.

Anmerkung 1. Am Schluß seiner ganzen Abhandlung über menschliche Freiheit bekennet der wahrheitliebende Locke mit edeler Offenheit, daß er durch den, von einem scharfsinnigen Freunde geäusserten Verdacht eingeschlichener Zweideutigkeiten, zu wiederholter bedächtiger Prüfung seiner Säze veranlasset worden; und leget daher bei der neuen Ausgabe seines Werks den Gang und die völlige Verbindung seiner Begriffe in folgender Ordnung vor.

Potenz, einer bestimmten Direktion des Willens zufolge, zu handeln, oder nichtzuhandeln, ist Freiheit.

Potenz, der thätigen Seelenkraft eine solche bestimmte Richtung mitzutheilen, ist **Wille**.

Ein gewißes Mißbehagen, das den Willen zu handeln bestimmt, ist **Verlangen**.

Nur **Glükseligkeit**, die Summe aller Wünsche und Bestrebungen des Menschen, ist es, was Verlangen erreget.

Unmittelbar und nothwendig wirket der Trieb zur Glükseligkeit ein Verlangen in uns, von **gegenwärtigem** Leiden und Schmerz uns zu befreien; nicht so nothwendig aber das Verlangen, **abwesende** Güter zu besizen und zu genießen.

Wie allgemein und unveränderlich dann immer der Trieb zur Glükseligkeit, **überhaupt**, das Verhalten des Menschen bestimmt: so lieget in der Anwendung doch, in Ansehung der einzelnen, dahin abzielenden Handlungen, es in des Menschen eigener Gewalt, jeden solchen **besondern** Akt, bis zu beurtheilender Einsicht des Verhältnisses zur Glükseligkeit, als unserm höchsten Zwek, auszustellen.

Und was nun, dieser Einsicht und Prüfung zufolge, der Mensch beschließt, die erkannte Präferenz, und das Resultat seiner Beurtheilung, ist der lezte und eigentliche **Bestimmungsgrund** zum Wollen und Handeln. Und so handelt nun erst der Mensch als ein **freies** Wesen.

Anmerkung 2. Anhangsweise füget Locke der vorigen Abhandlung von den Potenzen, noch etwas von den Aktionen bei. Nur 2 Arten von Wirksamkeit kennen wir überhaupt — Bewegung und Gedanken. Für gewisse Fälle mag beides wahre Wirksamkeit seyn (so, wie man ein solches Bewegendes oder Denkendes nun wirklich für Agenten hält). Aber wiefern eines oder das andere einen solchen Effekt — Bewegung oder Gedanken, nur von einem andern Agenten empfängt; nicht selbst ihn anzufangen vermag: ist beides nun doch eigentlich nicht thätige, sondern blos leidende Potenz (Receptivität). Auch denkend bin ich oft nur leidend. Die Aktiva des Grammatikers müßen uns nicht irreführen. Ich sehe den Mond. Ich fühle die Sonnenwärme, das heißt: ich empfange den Eindruk des einen und der andern. Ich wirke darum nicht auf Sonne und Mond. Beide wirken auf mich. Ich leide. Aber wahre und eigene Wirksamkeit ist es, wenn ich, ohne einen solchen Eindruk, Gedanken abwesender Gegenstände beirufe, und nach eigenem Belieben fortseze und vergleiche, oder meinem Körper, für der Sonnenhize mich zu schüzen, eine selbstgefällige dienliche Stellung und Bewegung gebe.

Anmerkung 3. Alle jene einfache Grundbegriffe, als Alphabet des Denkens, und Urstof menschlicher Erkenntniß, stellt Locke, unter Zurükführung auf die zwei lezte und einzige Begrifsquellen — Empfindung und Reflexion, zu leichter Uebersicht, nun noch in einem kurzen Schema zusammen.

Drei aus Empfindung und Reflexion:
Daseyn,
Dauer und
Zahl.

Drei aus Empfindung allein:
Ausdehnung,
Solidität und
(passive) Beweglichkeit.

Zwei allein aus Reflexion:
Denk- (Wahrnehmungs-) Potenz
(Perception) und
(aktive) Bewegungspotenz.

Es ist nun nicht die Absicht, die physische Ursachen, und die Art der Produktion aller der verschiedenen Sensationen, z. B. von Farbe, Schall, Geruch ꝛc. genauer zu untersuchen: warum z. B. der Schnee mir weiß, das Gold mir gelb erscheint. Ueberall aber können wir uns keinen andern Grund hiervon, als die verschiedene Ausdehnung, Gestalt, Textur, Anzahl und Bewegung der feinern Körpertheilchen gedenken; und alle diese Erscheinungen und sinnliche

Beschaffenheiten für nichts anderes, als so verschiedene Modifikationen jener, in den Dingen befindlichen Grundbeschaffenheiten — Ausdehnung, Bewegung ꝛc. in Verbindung mit der Receptivität der Organen halten.

Gemischte Modalbegriffe

Sind so viele besondere Komplexionen verschiedenartiger einfacher Begriffe, z. B. Trunkenheit, Lüge, Verbindlichkeit. Sie unterscheiden sich sowohl von den einfachen (reinen) Modalbegriffen, die nur mehrere einfache Begriffe von der nemlichen Art enthalten, als von den Substantialbegriffen, wodurch wir reelle Dinge bezeichnen, die an sich selbst ein stetes, bleibendes Wesen haben.

In Ansehung der einfachen Begriffe ist, der Erfahrung zufolge, die Seele blos leidend; kann keinen einzigen derselben aus sich selbst erzeugen; muß sie allein von den wirklichen Gegenständen und ihren Wirkungen annehmen und fassen, wie Sinne und Reflexion sie geben. Ganz anders verhält es sich mit dem Ursprunge der gemischten Modalbegriffe. Aus den schon in ihr vorräthigen Vorstellungen veranstaltet die Seele, durch ihre thätige Kraft, nach eigenem Gefallen, ohne vorgängige Aufspürung solcher in der Natur etwa wirklich vorhandener Gegenstände, die mannichfaltigste Vereinigungen. Nur Mentalbil-

dung ist es, wobei auf die reelle Existenz, und ob die so vereinigte einfache Begriffe bei irgend einem Naturwesen in der Wirklichkeit auch so vereiniget angetroffen werden oder nicht, vorerst keine Rükſicht genommen wird. Geſchehen kann es, daß einzelne Beobachtungen wirklicher Dinge ſolche Begrifsvereinigungen veranlaſſen: wie z. B. bei der Wahrnehmung eines ſolchen, wirklichen, ſich äuſſerlich gutſtellenden, aber innerlich boshaften Menſchen, etwa der Begrif von einem Heuchler entſtehen konnte. Aber es können doch immer dergleichen Begrifskombinationen im Gemüthe bewerkſtelliget werden, wenn auch ein ſolches wirkliches Ding noch nirgends anzutreffen wäre. Der Begrif, und auch der Name, den wir für den Begrif ſubſtituiren, kann lange ſchon daſeyn, ehe die Sache noch wirklich vorhanden. Nun, da die Sprache ſchon reich und gebildet genug, erlangen wir die meiſte dieſer Begriffe nicht erſt durch eigene Verbindung, ſondern durch Erklärung der ſchon vorhandenen Namen. Der zuſammengeſezte Begrif, auch ohne die reelle Exiſtenz, iſt einer leichten Darſtellung ſchon fähig, ſo bald die einfache Ingredienzbegriffe im Gemüth vorhanden ſind. Ich verſtehe, was ein Mord oder ein Kirchenraub ꝛc. ſei, ſo bald die darin liegende einfache Begriffe mir aufgezählt werden.

Wenn aber nun nicht immer die Begriffe, dieſer beſtimmten Komplexion nach, ſo wirklich in der Natur, bei wirklichen Weſen ſich ſo vereiniget finden:

woher nun **Einheit** im Begrif? oder was machet es nun, daß ich unter einem solchen Begrif etwas genau **als Einheit** denke? — Das Merkmal und das Band dieser **Einheit** ist nichts anders, als der **Name**, worunter wir diese einfache Begriffe miteinander befassen. So lange der Name noch mangelt, eine gewiße Komplexion, oder Sammlung einfacher Begriffe auszudrüken: so lange fehlt **Einheit** im Begrif. Man könnte **Mord** und **Greis** eben so zusammenfassen, wie **Mord** und **Vater**. Aber für jene Kombination habe ich noch keinen Namen, wie zu dieser. Und darum machet auch nur leztere (parricidium) **Einheit** in meinem Begrif.

Der Grund, warum eine Menge von Begriffen, die sich ebensogut, als andere, zur Einheit verbinden ließen, nicht mit besondern Namen bezeichnet worden, lieget in dem Zwek der Sprache. Man wollte hauptsächlich nur über die in der Lebensgemeinschaft häufig vorkommende Gegenstände, vermittelst solcher, mehrere Begriffe zusammenhaltender Namen, andern um so leichter sich mittheilen. Wo es minder gewöhnlich, oder beträchtlich schien, ließ man, um nicht vergebens die kollektive Namen zu vermehren, die Begriffe **einzeln** liegen. Daher kommt es auch, daß jede Sprache etwa gewisse Worte enthält, die sich nicht in eine andere Sprache füglich übertragen lassen, weil jedes Land und jedes Volk in seinen Sitten, Gewohnheiten und Verfassungen etwas **Eigenes** hat. Wo man z. B. von

der Sache nichts wußte, die durch *ostracismus*, oder *proscriptio* bezeichnet wird, da hatte man auch keinen Namen dafür. Auch ist es ganz natürlich, daß die Sprache, wie die Verfassungen und Sitten, sich von Zeit zu Zeit verändern müße. Manches gehet ab; manches wird neuangenommen, und erfordert darum auch neue Worte. Wie daher diese gemischte Modalbegriffe kein beständiges, wirklichvorhandenes, bleibendes Wesen bezeichnen: so dauert auch ihre ideale Existenz nur so lange, als der Name. Ueberhaupt gelangen wir zu diesen gemischten Modalbegriffen durch einen dreifachen Weg.

Beobachtung (Erfahrung) giebt sie uns, indem wir bei vorkommenden solchen Fällen, z. B. bei dem Anblik zweier im Kampf begriffener Fechter, diese Begrifseinigung uns unter diesem Namen (Palästrik) bemerken (*annotatio*).

Erfindung — eine blos willkührliche, von der reellen Existenz ganz unabhängige Ideenvereinigung: wie der Erfinder der Buchdrukerkunst, oder Kupferstecherei, ehe noch die Sache selbst vorhanden war, den Begrif davon in sich selbst komponirt.

Erklärung, die allergewöhnlichste Art, weket gleichsam, durch Aufzählung einfacher, schon bekannter Begriffe, die Phantasei zu einem, unter einem solchen Namen zubefassenden zusammengesezten Koncept. Man analysire z. B. den Be-

grif "Lüge". Die einfachere Begriffe, woraus er beſtehet, ſind: Ausdruk — Gedanken des Redenden — Wortverbindung — Abſtimmung des Ausdruks von dem Sinn des Redenden ꝛc.

Ueberall, wie zuſammengeſezt dann immer unſere Begriffe ſind, bei der Dekompoſition und Zergliederung gehet alles wieder in die einfache Begriffe zurük, woraus der ganze Vorrath unſers Denkens gewebt. Beſorge man darum nicht, daß die menſchliche Erkenntniß hierdurch zu ſehr verenget werden möchte. Man erwäge, daß ſchon die einfache Modifikationen eines der einzeln Begriffe von Zahl oder Figur faſt unerſchöpflich ſind. Wie unermeßlich groß muß die Menge aller der möglichen Kombinationen verſchiedenartiger einfacher Begriffe und ihrer verſchiedenen Modifikationen ſeyn!

Gedanke und Bewegung (als worin überhaupt alle Thätigkeit beruhet), und Potenz (als wovon wir jede ſolche Thätigkeit abhängig denken), ſind es vor allen andern einfachen Begriffen, deren zahlreiche Modifikationen die Menſchen in den mannichfaltigſten Vereinigungen, mit ſo viel eigenen Namen bezeichnet haben. Handeln (Thätigkeit) iſt das große Geſchäft des Menſchen, und der Gegenſtand aller menſchlichen Geſezgebung. Eben darum war es nothwendig, die mancherlei Handlungsarten mit Genauigkeit zu beobachten, und durch beſondere Namen zu unterſcheiden: da ſonſt kein Sprachkommerz und keine Lebensgemeinſchaft unter den Menſchen beſtehen würde. Die

Be-

Bemerkung der Urſachen, Mittel, Gegenſtände, Zweke, Werkzeuge, Zeiten und Oerter, und anderer Umſtände, die mit den menſchlichen Handlungen verbunden ſind, konnte ein zahlloſes Heer ſolcher Modalbenennungen erzeugen, wodurch ſo viel zuſammengeſezte Modalbegriffe bezeichnet wurden. Und eine gleiche Beſchaffenheit hat es mit den, einer ſolchen Handlung entſprechenden Potenzen. So z. B. nennen wir die Potenz, vor andern mit Furchtloſigkeit zu reden oder zu handeln — Freimüthigkeit (Parrheſie); eine durch Uebung geſtärkte Potenz — Fertigkeit; eine in Wirkſamkeit, bei jedem ſolchen Anlaß, leicht übergehende Potenz — Neigung (Dispoſition) ꝛc. Und was bedeuten alle die Namen — Ueberlegung und Beifall (als geiſtiger Akt), Laufen und Sprechen (als Körperthätigkeit), Rache und Mord (unter Konkurrenz geiſtiger und körperlicher Wirkſamkeit) ꝛc. nun anderes, als ſo viel verſchiedene Begrifsvereinigungen. Urſachen, Wirkungen, Kräfte; Leiden und Wirken ſind nur ſo viel verſchiedene, nach Verhältniſſen und Beziehungen geſonderte Modifikationen des einfachen Begrifs von Potenz. Und wie unendlich mannichfaltig dann auch die Wirkſamkeit und ihre Effekte ſind: ſo können ſie gleichwol nun bei verſtändigen Agenten nichts anderes, als Modifikationen des Denkens und Wollens; wie bei körperlichen Agenten nichts anderes, als ſo verſchieden modificirte Bewegungen ſeyn. Jede andere Art von Thätigkeit, die nicht Gedanke und nicht Bewe-

gung wäre, lieget so weit von unserer Intelligenz, als Farbe von der Vorstellung eines Blinden ab. Und manche Worte, wenn sie schon eine Thätigkeit (Aktion) zu bezeichnen scheinen, weisen, ihrem Begrif nach, nur blos auf ein Wirkendes und Gewirktes (causa et effectus); nicht aber auf die Aktion selbst, oder die Art der Produktion. Schöpfung und Vernichtigung giebt mir keinen Begrif von der Aktion selbst, sondern nur von Ursach und Effekt. Wer sagt: "Das Wasser gefriert", der zeiget blos an, daß das vorhin flüssige Wasser sich nun verhärtet, und bemerkt damit nur den Effekt, nicht die Aktion, wodurch er hervorgebracht wurde.

Anmerkungen.

1. Wenn also gleich der beträchtlichste und geläufigste Theil der zusammengesezten Modalbegriffe, ihrer Bildung nach, von Potenz und Aktion abstammen, so werden doch andere einfache Begriffe und ihre Kombinationen damit nicht ausgeschlossen.

2. Ein genaues Verzeichniß des ganzen Apparats dieser Begriffe, und ihrer Benennungen, wäre eben so viel, als ein Wörterbuch des allergrößten Theils, der in der Theologie, Moral, Jurisprudenz, Politik ꝛc. gebräuchlichen Terminologien, und gehöret nicht für den gegenwärtigen Zwek.

Substantialbegriffe.

Von einzelnen Substanzen.

Indem wir aus dem Vorrath der durch Empfindung und Reflexion in uns gesammelten einfachen Begriffe mehrere derselben irgendwo in der Natur so wirklich vereiniget finden, bedienen wir uns, zu kompendiöserm Sprachgebrauch, auch für eine solche Vereinigung nur eines einzigen Worts, stellen aber insgemein auch eben so ein einziges Subjekt nun unter, das diese verschiedene Beschaffenheiten in sich einige und zusammen befasse. Und eben dies Substrat, dies als Einheit untergestellte Subjekt, ist es, was wir Substanz zu nennen pflegen, so wie man die daran zusammenbefindliche Beschaffenheiten Accidenzen nennet.

Aber wen man nun fragen würde: was ist das Subjekt, woran sich diese Farbe und diese Schwere befindet? und auf die Antwort: "diese solide, ausgedehnte Theile sind's", dann weiter fragen würde: woran denn diese solide ausgedehnte Theile? der dürfte in nicht geringerer Verlegenheit seyn, als jener Indianer war, welcher behauptete, daß die Welt auf einem großen Elephanten ruhe; und da man fragte:

worauf ruhet der Elephant? zur Antwort gab: "auf einer großen Schildkrote"; auf die weitere Frage aber: und worauf die Schildkrote? nichts anderes übrig hatte, als, "auch auf was! ich weiß nicht was." Und diese gewöhnliche Sprache der Kinder, wenn sie von etwas Red' und Antwort geben sollen, das sie nicht kennen, "Es ist etwas," müßen wir überall gebrauchen, wo klare Begriffe uns mangeln.

Wie unser Begrif und Name von Substanz in seiner Generalität genommen, nur überhaupt irgend eine Vereinigung (Koexistenz) gewisser Beschaffenheiten, wie sie in der Natur so wirklich vereiniget angetroffen werden, bezeichnet: so sind auch unsere Partikularnamen uns Partikularbegriffe von den besondern Arten der Substanzen eigentlich nur so viel besondere Vereinigungen solcher bestimmten Beschaffenheiten. So denken wir (immer unter einer solchen bestimmten Vereinigung solcher bestimmten Qualitäten) Pferd, Mensch, Gold, Wasser ꝛc. Aber überall hänget man, dort sowohl — bei dem allgemeinen Begrif von Substanz überhaupt, die dunkele und verworrene Vorstellung von einem uns unbekannten, solche Eigenschaften zusammenhaltenden, tragenden, in sich einigenden Subjekt; als hier — in Hinsicht auf die verschiedene und besondere Arten der Substanzen, die eben so dunkele und verworrene Vorstellung von einer so verschiedenen und besondern innern Konstitution jenes uns völlig unbekannten, nur so untergestellten

Subjekts, als einer so bestimmten eigenen selbstständigen Form und Wesen an, woraus genau nun diese bestimmte Eigenschaften resultiren sollen. Ein Ding, sagen wir (immer, als wenn dies Ding, qua subiectum, noch von jenen Eigenschaften selbst verschieden wäre) mit Ausdehnung, Figur und Beweglichkeit, ist ein Körper. Ein denkfähiges Ding ist ein Geist ꝛc. Immer lieget bei allen diesen Redarten die Supposition von einem ungekannten Etwas zum Grunde, dem alle diese Eigenschaften angehören, in dem sie bestehen. Und doch kennet der Eisenschmidt und Juwelier sein Material an gewissen sinnlichen Eigenschaften viel besser und zuverläßiger, als einer dieser Philosophen mit seiner selbstständigen Form. Nur weil wir nicht einsehen und begreifen, wie? und wodurch solche Eigenschaften miteinander vereiniget sind? woran sie halten? was der Grund der Vereinigung sei? stellen wir ein ungekanntes Etwas unter, als zusammenhaltendes, einigendes Subjekt. Und in solcher Supposition reden wir z. B. von einem Stein, als von einem (obgleich uns völlig unbekannten) Subjekt, dem alles, was wir von einem solchen Körper wissen, inhärire. Eben so geht es uns mit geistigen Wesen. Solchen unkörperlichen Wirkungen und Beschaffenheiten — Denken, Wollen, Leidenschaften ꝛc. die wir in der Natur so vereiniget finden, ohne jedoch irgend einen andern Grund dieser Vereinigung angeben zu können, stellen wir nun auch, zu einem festen Einigungspunkt, ein eigenes

[illegible] [illegible] [illegible] [

Potenzen, leidende und wirkende Potenzen, geben hierzu vorzüglich Stof. Der Magnet zieht Eisen an: thätige Potenz; das Eisen ist anziehbar: leidende Potenz. Eines Charakter des Eisens: das andere, des Magnets. Mögen die Substanzen auf uns unmittelbar, oder mittelbar, d. h. vermittelst gewisser in andern Dingen hervorgebrachter, uns wahrnehmbarer Alterationen, wirken: beides ist Potenz. Feuer giebt mir unmittelbar die Vorstellung von Wärme und Farbe, d. h. hat die Potenz, diese Alterationen in mir unmittelbar zu erzeugen. Ich sehe, Holz wird im Feuer zerstöhrt, d. h. mittelbar bekomm' ich die Idee von der zerstöhrenden Potenz des Feuers.

Für das innerste Gewebe, Figur und Gehalt der kleinsten Körpertheilchen, worin eigentlich die verschiedene Körperbeschaffenheiten gegründet, haben wir überall keinen Sinn. Nur die sinnliche Beschaffenheiten selbst müßen uns, bei Unterscheidung der Natursubstanzen, zu charakteristischen Merkmalen dienen. Und alle jene Beschaffenheiten sind miteinander doch nichts anderes, als Potenzen.

Ueberhaupt sind die einfache Ideen, woraus unsere Begriffe von körperlichen Substanzen zusammengesezt, von dreierlei Art.

I. Originelle, den Dingen selbst, unabhängig von der Vorstellung, so zukommende Grund-

beſchaffenheiten: Inhalt, Anzahl, Figur, Lage und Bewegung der Theile (qualitates *primariae*).

II. Darin gegründete, davon abgeleitete Potenzen: Potenz alſo

1. Gewiſſe ſinnliche Beſchaffenheiten unmittelbar in uns abzubilden, wie Farbe, Schall, Geſchmak ꝛc. (qualitates *ſecundae*)

2. Gewiſſe Alterationen in andern Dingen hervorzubringen, oder von ihnen anzunehmen, und vermittelſt derſelben gewiſſe Vorſtellungen in uns zu erregen (aptitudines): was man gewöhnlich nun Potenzen nennet (*activae* vel *paſſivae*), die aber miteinander doch auch für unſere Erkenntniß nur blos auf das ſich beſchränken, was wir mit den Sinnen wahrzunehmen vermögen. So weiß ich z. B. nichts von der Kraft des Magnets, ins Eiſen zu wirken, außer der mir ſinnlich wahrnehmbaren Bewegung des Eiſens. Und ſo können Körper vielleicht unzählige Einflüſſe und Wirkungen gegen einander äuſſern, von denen wir nun überall nichts wiſſen.

Potenzen alſo machen einen wichtigen Theil unſerer Begriffe von Subſtanzen aus. Daß z. B. das

Gold schmelzbar, auflösbar (in aqua regia) sei, gehört, als Potenz, sowohl zum Begrif des Goldes, als Farbe und Schwere; und eigentlich zu reden, ist auch die Farbe und Schwere nichts anderes, als Potenz: wie etwa auch die Wärme bei der Sonne. Mich wärmt die Sonne: sie bleicht das Wachs. Die Idee von der Wärme bekomm' ich unmittelbar: die Idee von Weiß nur mittelbar, durch die im Wachs vorgegangene Alteration. Aber beides, das warm und weiß, ist keine der Sonne inhärirende Eigenschaft, sondern Potenz. Hätten wir so scharfe Sinne, die kleinste Körpertheilchen und ihre reelle Konstitution beobachten zu können, so würden auch unsere Begriffe ganz anders seyn, und manches uns anders erscheinen, als jezt; weil die Proportion jener feinern Theile zu unsern Empfindungswerkzeugen alsdann verändert würde. Schon unter dem Mikroskop stellen die Dinge sich anders dar, als sie dem bloßen Auge erscheinen. Ein Haar unter dem Mikroskop erscheinet durchsichtig, und spiegelt uns verschiedene Farben. In einer Blutmasse, die dem bloßen Auge völlig roth erschien, zeigen sich unter dem Mikroskop nur einzelne, in einem hellen liquor schwimmende rothe Kügelchen. Und wie würden sie erscheinen, wenn sie noch tausend- und mehrmal verkleinert werden könnten?

Gott hat weislich unsere Fähigkeiten nach den Bedürfnissen und Absichten, und zu dem Gebrauch unsers gegenwärtigen Zustandes, abgemessen. Wie

schmack und weiß weder Schmackhaftes, noch als unschmackhaft zu fliehen, zu verachten und zu tadeln. Wenn Gott die Menschen, die seinen Worten zu glauben und zu vertrauen, die Liebe die ihn erkennt, schätzt, und die Hoffnung, die seine Verheißung ergreift, Tugenden, Eine vollkommene, erhabene Gottesidee haben wir durch das Wort Gott, und die Tugenden, die wir durch diese Idee, durch sein Wesen, seine und wie sie sie ordnet, und wie sie sie verbindet, sind

müßten, als andern Menschen. Er würde mit einem so feinen Auge ein etwas starkes Licht nicht tragen, und vielleicht die Dinge im Großen gar nicht sehen können; vielleicht die innerste Fabrik der kleinsten Theile einer Uhr beschauen, aber den Zeiger und das Zifferblatt nicht miteinander erkennen. Er würde mit seinem mikroskopischen Auge auf dem Markt und an der Börse nicht weit kommen. Wir müßen Gott danken, und uns glüklich schäzen, daß unsere Sinne und Organe für unser jeziges Leben eben die Temperatur erhielten, die sie wirklich haben.

Vielleicht ließe in Ansehung des paraſtatiſchen Körpers der Engel sich hieraus eine Hypotheſe anbringen, um die Vortreflichkeit und den höhern, vorzüglichern Grad ihrer Erkenntniß einigermaßen begreiflich zu machen: indem man annehmen wollte, daß sie, ihren Perceptionswerkzeugen (körperlichen Schema), nach jeder beſondern Abſicht, und nach Beſchaffenheit der Umſtände und Objekte, eine verſchiedene Größe, Figur und Einrichtung geben könnten. Wie viel vollkommener würde die Erkenntniß des Menſchen ſeyn! wenn er auch nur den einzigen Sinn, nur das Auge, nach jeder Beſchaffenheit und Erfordernis des Objekts, bilden und ſtellen könnte, wie er wollte, und wann er es nöthig hätte: z. B. die kleinſte Bluttheilchen, die feinſte Säfte, die innerſte Struktur des thieriſchen Körpers, genau zu betrachten. Aber für den gegenwärtigen Zuſtand des Menſchen hat es die Weisheit Gottes nicht

zuträglich gefunden. Unsere Organe bekamen darum eine stete und unveränderliche Einrichtung, wie Zwek und Bestimmung des Menschen es erforderte *).

*) "Unläugbar ist es, sezet Loke, bei Erwähnung dieser Hypothese, hinzu, daß Gott wohl auch gewisse Geschöpfe mit ganz andern Perceptionsfähigkeiten, als wir in uns finden, begaben könne. Aber alle diese liegen so völlig außer unserm Begrif, daß wir auch bei unsern Konjekturen und Analogien doch immer nur an die, aus uns selbst erkennbare, zwei einzige Begrifsquellen, Empfindung und Reflexion, uns halten müßen".

Jene **Substantialbegriffe** und ihre **Benennungen** werden zwar insgemein für **einfache** Begriffe (apprehenſio ſimplex) und **einfache** Namen (terminus ſimplex) genommen; sind doch aber in der That, und ihrem Inhalt nach, immer aus einer Mehrheit anderer einfachen Begriffe zusammengesezt, die wir in einem solchen (uns unbekannten) Subjekt vereiniget denken. Ein **Schwan** — die weiße Farbe, der lange Hals, der rothe Schnabel, die schwarze Beine ꝛc., diese Größe, dieser Laut, alle diese und andere Proprietäten, in einem Subjekt so vereiniget, sind es, die wir mit diesem einzigen Namen bezeichnen. Und die gleiche Beschaffenheit hat es mit unsern Begriffen von **immaterialiſchen Subſtanzen**. Wir fassen gewisse einfache Begriffe, die wir durch **Reflexion**, aus uns selbst, erlangt — **Gedanke, Wille, Freiheit** ꝛc. unter einem Namen zusammen, und bezeichnen damit ein gewißes **Subſtrat**, welches dieselbe in sich vereint. Und dies Subſtrat ist es, was wir **Geist** nennen.

Bei genauerer Vergleichung unſerer Begriffe von **Körper** und **Geiſt** (materialiſcher und immaterialiſcher Subſtanz) erhellet hiernach, daß der Begrif von **Körperſubſtanz** nicht klärer und deutlicher ſei, als der von **Geiſterſubſtanz**. Einer, wie der andere, iſt die beſtimmte Komplexion ſolcher einfacher Begriffe, ſolcher Wirkungen und ſolcher Beſchaffenheiten, in einem untergeſtellten (imaginären) Subjekt ſo geeiniget. Die einfache Begriffe von **Denken, Wollen** ꝛc. ſind eben ſo klar, als die von **Solidität** und **Ausdehnung**. Von dem eigentlichen **Subjekt** (Subſtanz) der Materie wiſſen wir ſo wenig etwas, als von der eigentlichen Subſtanz des Geiſtes. Bei der einen, wie bei dem andern, iſt es doch immer nur Suppoſition irgend eines Subjekts, das jene **materielle**, oder dieſe **immaterielle** Beſchaffenheiten zuſammenhalten, ſtüzen und in ſich vereinigen ſoll. Zwar dünket uns oft, wir wären mit der Materie bei weitem vertrauter, kennten ſie beſſer, als Geiſter. Aber bei genauerer Prüfung wird es ſich zeigen, daß unſere **originelle** Grundbegriffe von Körper weder an **Menge** noch **Klarheit** die Begriffe von geiſtigen Subſtanzen übertreffen.

Eigenthümliche Begriffe des **Körpers** ſind: **Ausdehnung** (Kohäſion ſolider Theile) und **bewegende** (Bewegung mittheilende) **Potenz** (durch Stoß), und **Figur**, als Folge der Ausdehnung.

Eigenthümliche Begriffe des **Geistes** sind: **Gedanken** und **Wille** (Bewegung anfangende Potenz, durch Gedanken), und **Freiheit**, als Folge des Willens.

Existenz, **Dauer** und **Beweglichkeit** sind Körpern und Geistern gemein.

*) **Beweglichkeit** muß Geistern doch auch zukommen, weil sie zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten wirken (Die Rede ist hier nur von endlichen Geistern). Meine Seele muß eben so, wie mein Körper, bei veränderten Distanzen auch ihren Ort verändern. Die Seele kann nicht wirken, wo sie nicht ist. Und auf einer **Reise** muß die Seele doch auch mit dem Körper, *mit* Wagen und Pferd, sich fortbewegen. Wie könnte auch im **Tode** die Seele, wenn sie unbeweglich wäre, vom Körper sich scheiden? Etwa soll die Seele unbeweglich seyn, "weil sie nicht *in loco*, sondern nur in einem *ubi* sich befindet". Aber was soll dies heißen? Unser Jahrhundert läßet nun nicht durch gekünstelte, dunkele Worte sich täuschen. Daß wir **Gott** keine Bewegung beilegen, machet nicht der Begrif von einem **Geist**, sondern der Begrif vom **Unendlichen**.

Welche von den vorigen Begriffen sind nun **faßlicher** und **klärer**? Die von den **materiellen**, oder **immateriellen** Beschaffenheiten? — Menschen, die

ganz unter dem Gebiet der Sinnen, und völlig in Materie versunken sind, wollen nichts Geistiges begreifen. "Ich weiß nicht, sagt man, was das ist, das in mir denkt, d. h. ich kenne die Substanz des denkenden Wesens nicht." Aber ich kenne auch die Substanz des ausgedehnten Wesens nicht. "Ich weiß nicht, wie es denkt." Aber ich weiß auch nicht, wie die Theile eines Körpers kohäriren und zusammen ein Ausgedehntes machen. Der Druk der Luft, deren Theile etwa feiner sind, als die der gröbern Körper, machet etwa, daß diese kohäriren: aber was ist nun der Grund von der Kohäsion der Luft? Etwa der Druk des Aethers, oder einer andern noch feinern Materie: aber nun wieder der Grund von der Kohäsion des Aethers? Jemehr man aus dieser Hypothese die Kohäsion der Körper aufzuklären sucht, desto größer wird die Dunkelheit, wenn man den Grund der Vereinigung und des Zusammenhangs der ätherischen Theile selbst, oder wie man jene feine Materie nennen will, angeben soll. Und so lange man die Art und den Grund der Kohäsion nicht bestimmen kann, so wenig als die Art und den Grund des Denkens: so bleibet auch der Begrif von der Ausdehnung des Körpers eben so schwierig, als der Begrif vom Denken eines Geistes — eines so unbegreiflich, wie das andere. — "Die Kohäsion der Körper ist ausgemacht, und niemand zweifelt daran". — Wohl! aber ist denn das Denken und Wollen eines Geistes nicht eben so ausgemacht? In Fakto ist beides richtig: die Art

und Weiſe aber iſt bei dem einen eben ſo unbekannt, wie bei dem andern. Zeige doch jemand, wie die flüßige Theile eines Metalls nun in wenigen Augenbliken ſo feſt zuſammenhängen, daß die größte Gewalt ſie nicht mehr trennen kann. Zeige jemand — was der eigentliche Grund von der Konſolidation der flüßigen Theile des Waſſers ſei, welche, genau zu reden, bei einem beſtändigen Fluß gar nicht konnex, oder doch durch die kleinſte Kraft ſich losreißen laſſen, aber bei großer Kälte ſo feſt ſich aneinander hängen. Bleibet alſo nicht die erſte und weſentlichſte Eigenſchaft der Körper, die Ausdehnung ſelbſt, eben ſo unbegreiflich, als irgend eine Eigenſchaft der immateriellen Weſen?

Noch größer wird die Schwierigkeit, wenn Druk (irgend einer Materie) für den Grund der Kohäſion genommen werden ſoll, und man einmal nun fragen wollte: was dies materialiſche Ganze, dies Körperall (unter Vorausſezung, daß es endlich ſei) ſo unauflöslich feſt zuſammenhalte? Wenn es endlich iſt, ſo muß etwas doch die Extremitäten ſo zuſammen verbinden. Aber was dies nun ſei? Und wollte man, dieſer Schwierigkeit auszuweichen, die Materie etwa für unendlich nehmen: ſo würde die Lehre von der Kohäſion durch eine ſolche, an ſich ungedenkbare Unterſtellung wenig Aufklärung gewinnen.

Nicht geringer iſt die Dunkelheit in Abſicht jener andern Körpereigenſchaft, der Bewegung. Eben die

Dun-

Dunkelheit — wenn ich zeigen ſoll, wie es zugehe, daß ein Körper dem andern die Bewegung durch Stos mittheilt, und der eine nun ſo viel an Bewegung verliert, als der andere gewinnt; alſo die Bewegung von dem einen in den andern übergeht? als wenn ich ſagen ſoll: wie ein Geiſt — wie die Seele ihren Körper durch Gedanken in Bewegung ſezen kann? Die Wirklichkeit der Sache, daß durch Stos oder Gedanken, von Körper oder Geiſt, andern Dingen Bewegung mitgetheilet werde, kann die tägliche Erfahrung mich lehren. Aber die Art und Weiſe kann ich weder bei dem einen noch bei dem andern erklären. Und in Anſehung der thätigen Kraft, die Bewegung ſelbſt hervorzubringen, iſt mein Begrif bei einem Geiſt noch klärer, als bei einem Körper. Zwei ruhende Körper geben mir keine Idee von einer bewegenden Kraft anders, als durch eine geborgte Bewegung: wogegen die tägliche Erfahrung mich lehrt, daß die Seele eine thätige Kraft in ſich ſelbſt beſize, Bewegung hervorzubringen.

Auch nach dieſer leztern Bemerkung wird es wahrſcheinlich, daß thätige Potenz ein eigenthümliches Attribut der Geiſter, ſo, wie leidende Potenz ein eigenthümliches Attribut der Körper ſei. Und wieſern jeder erſchaffene Geiſt zugleich thätig und leidend iſt: dürfte man hierauf auch die Vermuthung gründen, daß jeder erſchaffene Geiſt mit einer gewißen Materie verbunden ſei.

Die Existenz also, sowohl körperlicher (ausgedehnter), als denkender (geistiger) Wesen, bleibt ausgemacht. Der Begrif von dem einen ist so klar, als der Begrif von dem andern. Jenen erhalten wir durch die Empfindung; diesen durch die Reflexion. Was jenseits dieser Quellen liegt, erreichen wir nicht. Hier ist die Grenze unsers Wissens. Aber so bald wir es versuchen, die Natur der Ausdehnung, oder die Art des Denkens genau zu bestimmen: finden wir eines unserer Fähigkeit so wenig angemessen, als das andere. Die Substanz von beiden kennen wir nicht. Ich habe einen klaren Begrif von Kohäsion und Stos, als originellen Eigenschaften des Körpers; aber eben so auch von Gedanken und Thätigkeit, als originellen Eigenschaften des Geistes. Ich kenne mancherlei Modifikationen der Ausdehnung: eben so kenn' ich auch vielerlei besondere Arten des Denkens. Giebt es Schwierigkeiten bei dem Begrif des Geistes: so giebt es deren auch nicht weniger bei dem Begrif von Körper. Wollte man darum die Existenz der Geister läugnen: so müßte man die Existenz der Körper auch eben so läugnen. Zeige man dann, welche Ungereimtheit und welcher Widerspruch in der Idee eines immateriellen verständigen Wesens liege. Wie Ausdehnung unabhängig und gesondert von Gedanken, so läßet auch Gedanke sich unabhängig und gesondert von der Ausdehnung denken. So gut ich eine Materie ohne Gedanken, eben so gut kann ich auch ein Denkendes ohne Materie denken. Nur also bei der

Wirklichkeit der Körper und Geister muß ich mich beruhigen, ohne die innerste Natur dieser Substanzen erforschen zu wollen: weil Empfindung und Reflexion mich bei dieser Untersuchung verläßt. Und doch muß ich alle meine Begriffe nur einzig aus diesen Quellen schöpfen.

Auch der höchste meiner Begriffe, der Gottesbegrif, kann nur auf diese Weise und durch diesen Weg in unsere Seele kommen. Er ist eine Kollektion einfacher Reflexionsbegriffe, die wir zunächst aus uns selbst nehmen mußten. — Wirklichkeit, Gedanke, Wille, Kraft, Dauer, Vergnügen, Glükseligkeit ꝛc., die wir erhöhen und erweitern, bis zur Unendlichkeit. In mir selbst finde ich eine Erkenntniß gewisser Dinge. Aber sie ist sehr unvollkommen und beschränkt. Ich erweitere diesen Begrif, sowohl nach der Anzahl der Gegenstände, als dem Grad der Vollkommenheit; gebe zu, so viel ich kann, bis ich zum Begrif des unendlichen Erkennens hinaufgelange. Eben so auch den Begrif von Macht — Dauer — Weisheit und jeder andern Vollkommenheit, bis ich bei dem Unendlichen stehen bleibe. Nur der Charakter von Unendlichkeit, in Verbindung mit allen den besonderen Vollkommenheiten — Verstand, Wille, Dauer, Kraft ꝛc. bestimmet unsern Gottesbegrif. Das innerste einfache Wesen Gottes kennen wir nicht. Wir kennen sogar unser eigenes Wesen, oder das selbstständige Wesen eines Wurms, nicht.

Aber unser Begrif, wie wir ihn von Gott nun haben, und haben können, ist dann doch nur eine Sammlung jener einfachen Begriffe, wie die Reflexion sie geben konnte.

Eben diese einfache Begriffe sind es auch, nur mit Abzug der Unendlichkeit, die wir in unsere Idee von andern Geistern legen müßen. Und nur nach gewissen Graden und Modifikationen jener Eigenschaften können wir etwa auch gewisse Geisterordnungen unterscheiden. Aber was wir überall durch inneres Wahrnehmen und Reflexion nicht an uns selbst abzubilden vermögen, davon haben wir auch nun schlechterdings in Ansehung anderer Geister keinen Begrif. So können wir uns z. B. von einer unmittelbaren Geistermittheilung eben darum auch keinen Begrif entwerfen, weil wir so etwas nun nicht in uns selbst vorfinden, sondern, uns mitzutheilen, nur Worte und körperliche Zeichen gebrauchen müßen.

Nehme man einige Resultate hieraus zusammen.

1. Alle unsere Substantialbegriffe miteinander sind daher nur so viel Vereinigungen einfacher Begriffe, in irgend einem untergestellten, ungekannten Subjekt, wodurch sie ihre Konsistenz erhalten.

2. Alle jene einfache Begriffe, welche zu unsern Substantialbegriffen den Stof enthalten, stammen, ihrem ersten Ursprung nach, so einzig und

nothwendig von Reflexion und Empfindung ab, daß wir auch in den nächstliegenden und bekanntesten Gegenständen nicht weiter kommen, als diese uns leiten; aber auch unsere höchste Erkenntniß, Gottes- und Geistererkenntniß, hieraus gewebt und gebildet werden muß.

3. Bei weitem der größere Theil jener einfachen Begriffe, woraus unsere Substantialbegriffe gewebt, ob sie gleich insgemein für positive, in der Sache befindliche Qualitäten genommen werden, wie z. B. Farbe und Schwere des Goldes, sind doch im Grunde nur Potenzen, in Hinsicht auf andere Substanzen solche Eindrüke und solche Alterationen hervorzubringen oder anzunehmen.

Kollektive Subſtantialbegriffe.

Wie unſere Begriffe von den verſchiedenen Partikularſubſtanzen — Viole, Apfel, Gold, Pferd, Menſch ꝛc. aus einer Mehrheit einfacher Begriffe beſtehen, die wir, unter einem ſolchen Namen, als Einheit denken: eben ſo befaſſen wir nun wieder eine Mehrheit ſolcher Subſtanzen unter einem beſtimmten Namen (nomen collectiuum), z. B. eine Armee, eine Heerde ꝛc., als Einheit zuſammen. In der Vorſtellung vom Univerſum findet ſich, wie in der Vorſtellung von dem kleinſten Erdenſtäubchen, Einheit des Begrifs. Immer iſt es die nemliche Kombinationspotenz der Seele: wir mögen zuerſt nur einfache Begriffe zuſammenſezen, oder dieſe zuſammengeſezte Begriffe nun wieder zur Einheit verbinden. Einen Bienenſchwarm, eine Flotte, einen Staat denk' ich, unter dieſem Namen, eben ſo als Einheit, wie ich ein einzelnes Schif, einen einzelnen Bürger ꝛc. denke. Faſt alle Kunſtſachen gehören zu dieſen kollektiven Subſtantialbegriffen. Und in der That ſind auch jene andere Begriffe — Konſtellation, Univerſum ꝛc. nichts anderes, als eine künſtliche Funktion der Seele, bei der wir eine ſolche Mehrheit von Dingen, wie entfernt, wie verſchieden und unabhängig ſie auch immer voneinander ſind, unter einem ſolchen Namen, als Eins betrachten.

Verhältnißbegriffe überhaupt.

Indem der Verstand nun nicht bei Betrachtung der Sache stehen bleibt, wie sie an sich selbst ist, sondern die Betrachtung von dem einen zu dem andern überführt, eines mit dem andern, doch immer als gesondert von dem andern, unter einen gewissen Einigungspunkt zusammenstellet, bilden sich hieraus mancherlei **Verhältnisse** und **Respekte**. Und die so verglichene, aufeinander bezogene Gegenstände sind die **Relata**. Wenn ich eine Person nur als **Mensch**, oder nach ihrer Figur und den in ihr sich befindenden Eigenschaften betrachte: so denk' ich nun etwas **Absolutes** in meinem Begrif. Als **Gatte** betrachtet, wird der Begrif schon **relativ**, d. h. wird auf eine andere Person bezogen, ohne welche diese Beschaffenheit nicht denkbar ist. Alle — sowohl einfache, als zusammengesezte Begriffe leiden unzählige solche Beziehungen, und können daher auch die mannichfaltigste Verhältnisse gründen.

Leichter wird das **Relative** von uns unter seinem Charakter bemerkt und wahrgenommen, wenn beides, **Relat** und **Korrelat**, unter eigenen bekannten Namen schon bezeichnet sind, wie: **Größer** und **Kleiner**, **Vater** und **Sohn**, **Ursach** und **Wirkung** ꝛc.

als wenn dem einen etwa noch der Name mangelt, wie z. B. für das Korrelat von Konkubine. Mancher Ausdruk scheint wohl etwas Positives anzuzeigen, der doch wirklich relativisch ist, z. B. alt, groß ꝛc.

Nur in der bestimmten Vergleichung zweier Dinge gegen einander, in dem bestimmten Respekt, bestehet die Natur aller unserer Verhältnißbegriffe.

Also

Wenn auch die Menschen von den Gegenständen an sich selbst, den Relatis, ganz verschiedene Begriffe hätten, können sie dennoch in diesem bestimmten Respekt, oder einem gewißen Verhältniß, einig seyn. Paternität — Zeugung seines gleichen, als Verhältnißbegrif, Respekt zwischen Mensch und Mensch, bleibt immer der nemliche Begrif, wie verschieden auch der eine oder der andere den Menschen selbst beschreiben möchte.

Wenn der bestimmte, äussere Respekt aufhört, findet die relative Benennung, auch ohne die mindeste Veränderung in der Sache, nun nicht mehr statt. Der Vater eines einzigen Kindes, nach dessen Tode, ist unverändert, an sich, noch, was er vorhin war, aber nicht mehr — Vater.

Wenn der Respekt auf verschiedene Gegenstände hingerichtet wird, können bei einer

und der nemlichen Sache auch entgegengesezte Verhältnisse sich finden. Die nemliche Person kann in verschiedenem Respekt gröſser und kleiner, stärker und schwächer seyn.

Wenn ein Zusammensaz von Dingen, ein Ganzes, als Einheit genommen wird (was für Verhältnisse dann immer unter seinen Theilen sich finden mögen), z. B. eine Familie, eine Symphonie ꝛc., so ist es nun schon etwas Absolutes, nichts Relatives. Respekt zwischen Sache und Sache (z. B. Familie und Familie) ist der beständige Verhältniſscharakter.

Bemerke man ferner:

1. Die Anzahl der Verhältnisse, bei einer und der nemlichen Sache, läſset sich, nach den unzähligen, möglichen Beziehungen, ins Unendliche vervielfältigen. Der nemliche Mensch kann, nach verschiedenem Respekt, zugleich Vater und Sohn, Bruder, Neffe, Eidam und Gatte, Richter und Sachwalter und Klient, Europäer, Insulaner, Feind und Freund, Herr und Diener, Lehrer und Schüler u. s. w. seyn.

2. Gröſstentheils sind unsere Verhältniſsbegriffe (ob sie schon etwas bloſs äusserliches bezeichnen) viel klärer und deutlicher, als unsere Begriffe von den

Substanzen. Wir wissen besser, was Paternität, als was Humanität; besser — was Freundschaft, als was die Gottheit sei. Bei Verhältnissen fixiren wir uns nur auf einen gewißen Punkt, irgend einen einzelnen Begrif: ein Substantialbegrif aber erfordert eine genaue Vereinigung, eine ganze Kollektion einfacher Begriffe.

3. Alle unsere Verhältnißbegriffe, wie weit sie auch bisweilen von diesen Quellen abzuliegen scheinen, lösen sich zulezt in einfache Begriffe der Reflexion und Empfindung auf (wie hernach an Beispielen deutlich gezeigt werden soll).

4. Wiefern Namen und Begriffe auf etwas über die Sache hinausliegendes, das nicht, als in ihr selbst befindlich, untergestellt wird, auf etwas Aeusseres weisen, tragen sie nun immer den untrüglichen Charakter des Relativen an sich. Heiter, nachdenkend, durstig, zornig, Mensch ꝛc., alles ist etwas Absolutes. Aber durstiger, zorniger, Vater, König, Mann ꝛc., alles ist relativ.

Kausalitätsverhältniß.

Zeit- und Orts- und Potentialverhältnisse.

Bei dem beständigen Wechsel der Dinge, wir wir ihn schon mit unserer sinnlichen Wahrnehmung befassen, sehen wir immer bei solcher Aeusserung und solcher Wirksamkeit solcher Kräfte, solche Dinge und solche Beschaffenheiten entstehen. Ein Wachs wird flüßig, bei einem solchen Grad von Wärme. Holz im Feuer wird Asche. Von diesen Betrachtungen wird der Verstand so ganz natürlich zu dem Begrif von Ursach und Wirkung hingeleitet. Das Producirende, d. h. das, wovon wir den Anfang des Daseyns irgend eines solchen Dinges, oder einer solchen Beschaffenheit herleiten zu müßen glauben, und ohne welches es nicht daseyn würde, wird in unserm Begrif — Ursach: und das Produkt — Effekt.

Entstehen solcher Dinge und solcher Beschaffenheiten, bei solchen wirksamen Kräften, ist es, was die Begriffe von Ursach und Wirkung, auf eine sinnliche Weise, in uns ursprünglich erzeugt. Wir erweitern nachher diese Begriffe, vermittelst genauer Bestimmung: Wie ward es? und was? War es selbstständiges Ding? oder nur Beschaffenheit eines solchen Dinges?

I. Substanz war es. Und wie ward es?

1. Ohne irgend eine vorher vorhandene Materie: Schöpfung.

2. Oder bei schon zuvorexistirender Materie:

a. Ward es aus einem innern, nach einer feststehenden Ordnung der Natur, in ihr selbst liegenden, vermittelst eines äussern Agenten zur Wirksamkeit, auf eine uns unerklärbare Weise, nur erwekten Princip: Zeugung. Oder

b. Ward es durch eine blos äußere Operation, Zusammenstellen oder Trennen solcher Theile, wie z. B. ein Gemälde durch den Zusammentrag solcher Züge: Bildung.

II. Beschaffenheit (Accidens) war es: Alteration.

Anmerkung. Zur Erläuterung des Ursprungs unserer Begriffe von Ursach und Wirkung bedarf es nicht, daß wir genau die Art und Weise der Hervorbringung des einen durch das andere einzusehen vermögen. Es ist genug, daß wir wissen, daß ein solches Ding, oder eine solche Beschaffenheit, durch die Wirksamkeit eines solchen andern Dinges entstanden sei.

In dem Verhältniß von Zeit und Ort sind alle endliche Wesen miteinander beschlossen. — Zeit-

benennungen sind fast durchgehends nur so viel Verhältnißbezeichnungen, d. h. sie weisen auf Vergleichung mit etwas anderm. "Elisabeth, die englische Königin, hat 69 Jahre gelebt, und 45 Jahre regiert," heißt so viel: das Leben und die Regierung dieser Königin ist dem so oft wiederholten Sonnenumlauf gleich. "Wilhelm, der Eroberer, brach im Jahr 1070 in England ein," bezeichnet nur die bestimmte Distanz zwischen der wirklichen Zeit und Christi Geburt. Kurz! alle die Fragen von wie lange? und wann? beziehen sich auf gewisse angenommene feste Punkte oder Perioden, als ihre bestimmte Mensur. Auch viele andere Benennungen, die uns etwas Absolutes scheinen, sind doch im Grunde nur relativ, werden stillschweigend doch immer auf eine im Gemüth, von einer solchen Art von Dingen und ihrer Dauer, schon liegende gewöhnliche Mensur bezogen, und aus deren Vergleichung so oder anders bestimmt. In Vergleichung mit der für Mensch oder Thier schon als gewöhnlich angenommenen Lebensdauer, nach dem größern oder kleinern Abstand von dem für jede solche Art vorauszusezenden gewöhnlichen Lebensziel, nennen wir den Menschen von 7 und den von 20 Jahren — jung; aber das 20jährige Pferd und den 7jährigen Hund schon alt. Wo eine solche Mensur uns mangelt, wenn wir nicht wissen, wie lange die Dinge einer solchen Art gewöhnlich dauern können: ist keine Rede von Jung und Alt. Die Sonne hat so viel Menschenalter überdauert: wer nennt sie darum

alt? Niemand spricht von alten oder jungen Diamanten, Smaragden ꝛc.

Nicht anders verhält es sich mit den Benennungen von Ort und Distanz. Das wo? wie weit? wie hoch? wie tief? ꝛc. alles ist relativ. Aber manches scheinet auch hier etwas Absolutes zu seyn, z. B. groß und klein, und ist doch nur relativ. Im Gemüth legen wir nun schon, für eine solche Art von Dingen, eine solche bestimmte Mensur als gewöhnlich unter; und nur in Vergleichung damit reden wir von Groß und Klein. Ein großer Apfel! Ein kleines Pferd! Und wie in verschiedenen Ländern etwa die gewöhnliche Mensur von Pferd verschieden ist, so nennet der eine das — groß, der andere — klein.

Potentialbenennungen z. B. stark und schwach, sind auch nur relativ. Immer vergleichen wir die Kraft eines solchen Individuums mit der, als Mensur, gewöhnlich angenommenen Kraft anderer Menschen. — Und wenn wir ingemein von der Schwachheit aller Menschen reden: so vergleichen wir sie mit der unendlichen Gotteskraft.

Identität und Diversität.

Das Selbst eines Dinges ist seine in Zeit und Ort so bestimmte eigene und einzige Partikularexistenz. Ein Ding kann so wenig zu gleicher Zeit an mehreren Orten, als mehrere Dinge einer Art sich an einem Ort zugleich befinden. Alles, was irgendwo, und irgendwann, als Einheit, vorhanden, muß schlechterdings von jedem andern gesondert und verschieden seyn. Und so lange diese besondere Existenz in dieser bestimmten Einheit dauert, ist es immer dasselbe identische Ding. Einheit des Anfangs und der Dauer einer solchen Partikularexistenz, Vergleichen und Einigen der vorigen und wirklichen Existenz, in einer so bestimmten Einheit, giebet Identität. Mehrheit der Oerter und Zeiten, wo und wann ihr Daseyn angefangen und fortgesezt wurde, bestimmet das Verhältniß von Diversität der Dinge.

Von endlichen Dingen ist die Rede. Unangefangene, ewige und unbeschränkte Gottesexistenz leidet keine Beziehung auf Ort und Zeit. Aber alle andere Dinge, außer Gott, Geister und Körper mußten in Zeit und Ort einen bestimmten Anfang haben. Und in dieser für jedes solches Ding so einzig bestimmten

und fortgesezten Existenz bestehet sein identisches Wesen: indem jedes andere Ding, einer solchen Art, aus dem Ort, den es, vermöge seiner Partikularexistenz, nun inne hat, nothwendig ausgeschlossen wird. So wenig zwei oder mehrere Dinge nur eins seyn können: so wenig können auch zwei oder mehrere Dinge zugleich sich in einem Orte befinden.

Permanenz lieget immer der Beurtheilung von Identität und Diversität zum Grunde. Dinge, die, ihrer Natur nach, in einer stetigen Ablösung und Folge bestehen; deren eines mit jedem Moment aufhört, das andere anfängt zu seyn, z. B. Bewegungen und Gedanken leiden an sich schon keine Vergleichung unter dem Charakter von Identität oder Diversität, weil sie nicht als zu verschiedenen Zeiten vorhanden betrachtet werden können.

In dieser für jedes solches Ding, als Einheit — einfache oder zusammengesezte Einheit, nach Zeit und Ort so einzig bestimmten eigenen, durchaus unmittheilbaren, Existenz beruhet der Grundsaz der Individuation. Nur bedarf es, in Ansehung der zusammengesezten Dinge, eine vorsichtige Bestimmung, was genau und eigentlich jede solche Einheit konstituirt. — Einheit irgend einer solchen Materie, als solcher, bestehet blos in dieser bestimmten Vereinigung und Menge der materialischen Theile. So lange diese Masse noch existirt, wie vorhin, kein

Theil

Theil ab- noch zugekommen, ist es noch dieselbe identische Masse. Nicht so mit der Pflanzeneinheit, oder der thierischen Einheit! Nicht genau die bestimmte Menge der Theile, nicht Masseninhalt ist es, was der Pflanze, oder dem Thier Identität und Einheit giebt. Die Eiche wächst, unter einem beständigen Zusaz neuer materialischer Theile, von einem zarten Reiß zu einem hohen Stamm; und das junge Füllen — zu einem starken Roß: und noch ist es die nemliche Eiche, das nemliche Thier. Kontinuität und Gemeinschaft der zu richtiger Verbreitung der Nahrungssäfte, Erhaltung des vegetabilischen Lebens, Bildung und Fortbreitung der Rinde, des Holzes, der Blätter 2c. erforderlichen Organisation, unter den in einem solchen Konkret vereinigten Theilen, ist Pflanzeneinheit. Und so lange die Existenz in diesem partikularen Konkret, in dieser so organisirten Einheit dauert, so lange ist es auch die nemliche Pflanze. Kontinuität und Gemeinschaft des lebens und der Bewegung, in einem solchen besondern Körperwesen, ist thierische Einheit. Und so lange die Participation dieses stetigen lebens, obgleich unter einem beständigen Wechsel ab- und zuströhmender materialischer Theile, in diesem Partikularwesen ununterbrochen dauert, so lange ist es das nemliche Thier.

Menscheneinheit und Menschenidentität ist doch auch nur eine besondere Art thierischer Identität

und thierischer Einheit. In Absicht auf diese bestimmte, einzelne Lebensorganisation kann der Embryo und der Erwachsene, der Wahnsinnige und der Gescheide, immer noch der nemliche Mensch seyn, der er war. Wollte man nur aus Identität der Seele die Identität des Menschen bestimmen: so könnten Seth und Ismael, und Sokrates und Pilatus, und der heilige Augustinus und Cäsar Borgia, in so verschiedenen Zeiten, und von so ungleichen Sitten, vielleicht doch der nemliche Mensch gewesen seyn. Denn unmöglich ist es doch nicht, daß die nemliche Seele in verschiedenen Zeiten verschiedene Körper bewohnen könne. Und gleichwohl würde schwerlich jemand, wenn er auch wüßte, daß (nach der Meinung derer, welche die Seelen nach dem Tode in thierische Körper überwandern lassen) in diesem Schwein sich die Seele des Heliogabalus befinde, dies Schwein darum für einen Menschen halten.

Wer eine menschliche Figur ihr ganzes Leben hindurch mit so wenig Aeusserung von Vernunft, als bei einer Kaze oder Papagai: oder eine Kaze oder Papagai sähe, mit Sprache und Räsonnement, wie der Mensch: der würde dann doch von jenem sagen — dies ist ein ausserordentlich dummer Mensch; und von diesem — Das ist ein ausserordentlich gescheider Papagai.

*) Hierzu eine kleine Geschichte! Ein berühmter Schriftsteller (in den *commentar. rerum in orbe*

geſtar. ab anno 1672. ad annum 1679) erzählt, daß man damals viel von einem Papagai gehört, welchen einer der Befehlshaber in Braſilien beſeſſen, mit dem man über manche Dinge ganz vernünftig ſprechen können. Er ſelbſt habe Gelegenheit gefunden, den daſigen Statthalter, Prinz Moriz, darüber zu befragen. Etwas, ſagte der Prinz, iſt wahr; vieles aber auch gedichtet.— "Was iſt denn wahr"? Als ich nach Braſilien kam, antwortete der Prinz, wurden mir viele Wunderdinge von dem Papagai geſagt, und ich ließ ihn darum aus einer ziemlichen Ferne zu mir bringen. Nun folget die Erzählung. "Was ſind das für weiße Leute"? fragte der Papagai, da man ihn in des Prinzen Zimmer brachte, wo ſich mehrere Niederländer mit ihm befanden. Und, wer iſt der Prinz? fragte man ihn. "Er iſt der Feldherr über die Armee". Der Prinz trat näher. Wo biſt du her? "Von Marinam". Wem gehörſt du? "Einem Portugieſen". Mußt du die Hüner hüten? "Ja! ſagte der Papagai, und ich kanns recht gut" (Hier gab der Papagai etlichemal einen laut, wie die Glukhenne, wenn ſie ihre Jungen ſammelt). Der Prinz ſprach Holländiſch, und der Papagai— Braſiliſch. Ein Holländer, der Braſiliſch, und ein Braſilier, der Holländiſch ſprechen konnte, verdollmetſchten es.— Und, ſezet Locke hinzu, wie vernünftig der gute

Papagai nun immer hätte sprechen und räsonniren mögen, so galt er dennoch nur für Papagai.

Noch von allem dem vorigen verschieden ist die persönliche Identität. Ein verständiges, reflexionsfähiges, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten immer sich selbst kennendes Wesen, nennet man eine Person. Kontinuität des Bewußtseyns, wodurch das verständige Wesen seine frühere und gegenwärtige Existenz, seine vorige Handlungen und Gedanken, als ihm zugehörig, als sein, mit sich einiget, ist die persönliche Identität, und so weit dies stetige, selbsteinigende Bewußtseyn rük- und vorwärts sich hinaus erstreket, bleibet es immer die nemliche Person.

Alle die Fragen von der numerischen Identität der Substanz, Spiritualität und Materialität, Einheit und Mehrheit des denkenden Subjekts, worin dies stetige Bewußtseyn unterhalten und fortgesezt wird, sind eigentlich für die persönliche Identität ganz indifferent. Bei immer ununterbrochener, durchgängiger Gegenwärtigkeit der Gedanken, und einem völligen, allfassenden Ueberblik seiner ganzen vergangenen Existenz, und aller seiner vorigen Veränderungen, Gedanken und Handlungen, würde kaum einiger Zweifel an der selbstständigen numerischen Identität entstehen können; weil das Gefühl unsers einzigen Selbst jedem gegenwärtigen Gedanken aufs innigste angeknüpft. Nun aber — da auch das stärkste

Gedächtniß nicht den ganzen und völligen Umfang vergangener Empfindungen und Veränderungen so, als gegenwärtig, zusammenzuhalten vermag; da wir oft, ohne auf unsere vorige Existenz zurükzuschauen, nur an dem gegenwärtigen haften; da wir im tiefen Schlaf sogar oft ohne wirkliche Gedanken sind: könnte man zweifelhaft werden, ob dies denkende, das Bewußtseyn so unterhaltende Wesen immer auch so ganz die nemliche Substanz? Aber für persönliche Identität lieget daran nichts. Stetiges Bewußtseyn — werde es in einer und derselben ungetrennten, oder mehrern, sich ablösenden Substanzen fortgesezt, ist es allein, was persönliche Identität ausmacht. Wie die animalische Identität, bei dem beständigen Wechsel und Folge der sich ablösenden Körpersubstanzen (selbstständigen Körpertheile): eben so könnte wohl auch die persönliche Identität, bei einer ähnlichen Folge und Wechsel der Substanzen, doch immer erhalten werden. Wie mehrere solche Körpersubstanzen — zur Einheit des Lebens: so könnten wohl auch mehrere geistige Substanzen — zur Einheit des Bewußtseyns sich einigen; und eben so auch von der Einheit des Bewußtseyns sich sondern, wie Körpersubstanzen (selbstständige Körpertheile) sich von der Einheit des Lebens sondern, wie z. B. ein abgelößtes Glied, an dessen Veränderungen zuvor, währender Lebensgemeinschaft, die Seele empfundenen Antheil nahm, nach geschehener Absonderung, nicht mehr als ein Theil dieses Selbst angesehen wird.

Eine verwandte Frage ist:

Können zwei oder mehrere abwechselnde Substanzen nun doch eine und die nemliche Person? oder

Kann auch eine und die nemliche bleibende Substanz (das nemliche denkende Subjekt) nichtsdarumweniger doch zwei Personen ausmachen?

In Ansehung der erstern Frage kann der Materialist überall nicht in Verlegenheit seyn. Denn nach ihm bestehet die persönliche Identität eben so, wie animalische Identität, Denken und Leben, eines wie das andere, gar nicht in der Einheit der Substanz, sondern in einer bestimmten Animalkonstitution. Aber der Vertheidiger des immateriellen Seelenwesens, wiefern er die Einheit der Substanz zur Einheit der Person erfordert, muß nun erst beweisen, warum nicht mehrere Partikulargeister eben so in die Gemeinschaft des Bewußtseyns, wie mehrere Partikularkörper (selbstständige Körpertheile) in die Gemeinschaft des Lebens aufgenommen; und jene auch, wie diese, wieder davon getrennt werden können. Um dies zu beweisen, müßte man die Unmöglichkeit zeigen, das Bewußtseyn vorhergegangener Handlungen von einer Substanz auf die andere überzutragen. Wäre dies Bewußtseyn ein wirklicher ungetrennter Akt, den immer der Gedanke eines solchen einzigen Agenten nothwendig angeknüpft: dann ließe

ſich wohl die Unmöglichkeit eines ſolchen Uebertrags begreifen. Aber die vorhergegangene Handlungen ſind nun in der Seele nur Vorſtellung, nur Bild — nicht wirklicher Akt. Aus der Natur der denkenden Subſtanz, die wir zu wenig kennen, iſt es ſchwer, die Unmöglichkeit zu beweiſen, daß in der Vorſtellung eines verſtändigen Weſens, etwas, das von einem andern geſchehen, nicht, als von ihm ſelbſt geſchehen, erſcheinen könne: wie Traumbilder uns erſcheinen, die wir träumend für Realität und Wirklichkeit halten. Und wenn dies wäre, ſo könnte ja Einheit und Stetigkeit des Bewußtſeyns, d. h. perſönliche Identität, auch in mehreren abwechſelnden Subſtanzen erhalten werden. Dieſe mehrere Subſtanzen wären dennoch die nemliche Perſon. Nur Gottes Güte kann uns bürgen, daß es nicht ſo ſei; weil Wohlſeyn und Elend, Belohnung und Strafe, nun an jene irrige Zueignung fremder, uns nicht angehender Handlungen, geknüpft ſeyn würde. Aber ſo lange wir die natürliche Unmöglichkeit eines ſolchen Uebertrags des Bewußtſeyns, von dem wahren auf einen andern eingebildeten Agenten, nicht darzuthun vermögen, müßen wir es auch für möglich gelten laſſen, daß zwei oder mehrere Subſtanzen eine und die nemliche Perſon ausmachen können.

Die zweite Frage: ob eine und die nemliche Subſtanz nicht dennoch zwei verſchiedene Perſonen ausmachen könne? löſet ſich in dieſe andere auf: ob

ein denkendes Wesen das Bewußtseyn seiner vorigen Handlungen nicht so völlig und auf immer verlieren könne, daß es von einer solchen Epoche an, als ein neues Wesen, nun gleichsam einen neuen Kalkul seines Daseyns und eine neue Oekonomie anfange, über diesen so neuangefangenen Zustand nicht mehr hinausreiche? — Die Freunde der Präexistenz müssen dies allerdings behaupten. Wer weiß denn etwas von dem, was währender Präexistenz (vor der Geburt) sein Geist, ohne Körper, oder in irgend einem andern Körper gedacht und gehandelt? Und doch konnte der präexistirende Geist so viele Jahrhunderte wol nicht müßig seyn. Nothwendig müßte er nun vorhin eine andere Person gewesen seyn, als nun. Ein christlicher Pythagoräer, welcher glaubt, daß seine Seele schon seit dem siebenten Schöpfungstage vorhanden gewesen, und mehrere Körper durchwandert habe; oder z. B. sich einbildet, daß seine Seele vorhin die Seele des Sokrates oder des Nestor gewesen, indeß er doch von allen den Handlungen des Nestor und Sokrates so wenig etwas, als von irgend einem andern aus dem Alterthum, in seinem Bewußtseyn, als ihm zugehörig, als sein, mit sich einigen kann: kann auch so wenig nun mit Nestor oder Sokrates für eine Person gehalten werden, als wenn seine Seele nun erst, mit seinem Körper, ihren Anfang genommen. Sagen kann er: der nemliche Geist des Nestor wohnet jezt in meinem Körper. Aber die Identität der geistigen Substanz, ohne Identität des

Bewußtseyns, machet so wenig, als die nemliche Körpertheile nun schon eine und die nemliche Person.

Identisches Bewußtseyn, in der nemlichen Seele, wie verändert auch immer die Struktur und Theile des Körpers seyn mögen, ist es, was auch in der Auferstehung unsere identische Persönlichkeit bestimmen wird. Die nemliche Seelensubstanz machet allein weder die nemliche Person, noch den nemlichen Menschen aus. Wenn die abgeschiedene Seele eines Fürsten, mit Bewußtseyn ihrer vorigen Handlungen den verlassenen Körper eines Schusters bezöge: nun wär' es zwar noch jezt die nemliche Person des Fürsten, von der auch billig Rechenschaft für das gefordert würde, was er gethan — aber darum nicht der nemliche Mensch. Auch der Körper ist ein Ingrediens des Menschen. Menschenidentität wird mehr aus dem Körper bestimmt. Wie geschäftig auch jene Fürstenseele nun in dem Körper des Schusters wäre: so würde dennoch jeder andere, außer ihm selbst, immer sagen, daß es der nemliche Schuster sei. Wol wird im gemeinen Sprachgebrauch beides — die nemliche Person und der nemliche Mensch, gar oft für eins genommen. Wer will es wehren, wie jeder sprechen will? Aber bei genauer Bestimmung der Identität ist es nöthig, Geistesidentität, Menschenidentität und persönliche Identität sorgfältig zu unterscheiden. Stetiges Bewußtseyn, wie viel Jahrhunderte

und Jahrtausende hinaus rükwärts es reichen möchte, einiget die entferntesten Ende meiner Existenz unter der nemlichen Persönlichkeit eben so, wie den jezigen Moment mit dem nächstvergangenen. Hätte ich die Noachische Fluth, und im verwichenen Winter erst eine Ueberschwemmung gesehen, so werden beide Empfindungen, in meinem Bewußtseyn, der Einheit des Selbst, eben so geeiniget, und ich weiß es eben so gewiß, daß ich selbst es war, der jene Fluth und diese Ueberschwemmung gesehen, als ich es weiß, daß ich der nemliche bin, der gestern schrieb, und jezt wirklich schreibt. Unter dieser Zueignung fühlet der Mensch für das, was er vor tausend Jahren gethan, sich eben so schuldig, Rechenschaft zu geben, als für eine Handlung des wirklichen Moments.

Identische Persönlichkeit ist der Grund aller Belohnungen und aller Strafen, alles Wohlseyns und alles Leidens. Auch das geringste Glied meines Körpers, als Theil meines Selbst, in der Einheit des Bewußtseyns, ist ein Gegenstand meiner Fürsorge. Ich nehme Theil an allem, was ein solches Glied auf eine angenehme oder widrige Weise afficirt. Alles, was dadurch gewirkt wurde, als mich selbst angehend, wird mir aufgerechnet. Alle diese Sorge, Zueignung, Theilnehmung höret auf, so bald ein solcher Theil abgelößt, gesondert, und aus der Gemeinschaft des Bewußtseyns herausgesezt worden ist.

Also nicht Identität der Substanz — materialische oder geistige Substanz — sondern Einheit und Stetigkeit des Bewußtseyns machet Identität der Person: Sokrates und der jezige Großmogol, wiefern dieser ganz die nemliche Handlungen des andern, als eigen, von ihm selbst herrührend, in Einheit des Bewußtseyns mit sich einiget, sind eine und die nemliche Person. Der wachende Sokrates und der schlafende Sokrates, wiefern der wachende nicht weiß, was im schlafenden vorgegangen, ist nicht die nemliche Person. Und es wäre eben so ungereimt, den wachenden Sokrates für das zu strafen, was der schlafende Sokrates that, als wenn man von zwei äusserlich sehr gleichen Zwillingsbrüdern, für das, was der eine ohne Wissen des andern gethan, nun diesen strafen wollte.

"Aber! wenn das Bewußtseyn gewisser Handlungen meines vorigen Lebens so völlig mir entfallen wäre, daß ich es schlechterdings nicht herzustellen vermag: bin ich es darum nicht selbst, der es gethan"? — Ich bin es, als der nemliche Mensch; aber nicht genau als die nemliche Person. Wiefern der nemliche Mensch zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Zuständen, ganz verschiedene Reihen bewußter Vorstellungen haben kann, die durchaus nicht aus dem einen Zustand in den andern übergehen können: so ist der nemliche Mensch, nach diesen verschiedenen Zuständen, nicht als die nemliche Person zu betrachten.

Auch in der feierlichen, gesezlichen Sprache haben di Menschen diesen Unterscheid schon anerkannt. Die Gesezе wollen darum nicht, daß man an einem Unsinnigen strafen soll, was er nüchterndenkend, oder an dem Nüchterndenkenden, was er im Unsinn gethan. Die Redarten: "Der Mensch war außer sich"; oder: "Er hat sich selbst nicht gekannt", bezeichnen eben den verschiedenen Personalitätsrespekt.

"Aber es ist doch schwer zu begreifen, wie ein und der nemliche Mensch zwei Personen machen könne." Sehe man nur, was man unter einem und dem nemlichen Menschen verstehe. Freilich, wenn man Person und Mensch nun schon für eins nimmt: dann ist wohl immer der nemliche Mensch auch die nemliche Person. Nicht Identität der Substanz, sondern Identität des Bewußtseyns ist es ja, worin die identische Persönlichkeit besteht. Sokrates, als Kind und in der Auferstehung, bei aller Umbildung der Körperform, ist doch die nemliche Person.

"Aber, wenn einer in der Trunkenheit etwas Böses begangen, und, nachdem er nüchtern geworden, kein Besinnen davon hätte, würd' er doch als die nemliche Person gestraft?" — Die nemliche Person ist er so wenig, als einer, der im Nachtwandel etwas Uebels gethan, aber außer dem Nachtwandel hernach nicht weiß, was er that. Menschliche Gesezе strafen die

That; weil Menschen die wahre und verstellte Unwissenheit in einem solchen Fall nicht unterscheiden können. Strafe ist allerdings an Persönlichkeit, und Persönlichkeit an Bewußtseyn geknüpft. Vielleicht weiß der Trunkengewesene nun nüchtern nicht, was er gethan. Aber das Faktum ist bewiesen. Seine reelle Unwissenheit ist nicht bewiesen. Man supponirt im menschlichen Gericht, daß er es wisse. Nicht so aber in Gottes Gerichte! Hier soll jeder empfangen, nachdem sein eigenes Gewissen ihn anklaget oder entschuldigt.

Kontinuität des Bewußtseyns allein ist es, welche die entfernte Theile des Daseyns in persönliche Einheit einiget. Welche Substanz, und wie gebildet sie immer sei: ohne jenes einigende Bewußtseyn, ist es keine Person. Gesezt, daß bei der nemlichen Körpersubstanz zwei ganz verschiedene, ungemischte Reihen bewußter Ideen — eine im Wachen, die andere im Traum, stattfinden könnten, so, daß der nemliche Mensch, wachend, nicht wüßte — was er im Traum, und träumend, nicht — was er wachend gethan: so wäre der nemliche Mensch — wachend und träumend, gewiß eben so eine verschiedene Person, wie Plato und Sokrates. Und gesezt, daß bei zwei verschiedenen Körpersubstanzen ganz das nemliche Bewußtseyn der in der einen und der andern vorgehenden Veränderungen, als dem nemlichen Subjekt zugehörig, gefunden würde: so wären beide

nur eine und die nemliche Person. Identisches Bewußtseyn in zwei verschiedenen Körpersubstanzen weiset doch immer auf Geistesidentität; und zweierlei Bewußtseyn, in einer und der nemlichen Körpersubstanz, auch auf zwei verschiedene, dies Bewußtseyn so introducirende geistige Substanzen — (Geisterdiversität). Aber für persönliche Identität kommt gar nichts darauf an, ob das Bewußtseyn nur in einer, oder mehrern geistigen Substanzen unterhalten werde. Auch bei der Vorausseżung, daß unsere denkende Substanz ein ungetrenntes, immaterielles Wesen sei, ist es doch unläugbar durch die Erfahrung bewährt, daß der Mensch oft eine lange Zeit einen Theil seiner vorigen Existenz und vorhergegangenen Handlungen vergißt, und vielleicht nach 20 Jahren erst sich deren wieder erinnert. Geseżt nun, daß diese Intervalle des Erinners und Vergessens in so regelmäßigen Perioden wechselten, wie Wachen und Träumen: so würden bei der identischen Einheit der Geistessubstanz dennoch zwei verschiedene Personen eintreten, wie vorhin bei der identischen Einheit der Körpersubstanz. Was für Substanz es immer sei — Geistes- oder Körpersubstanz: nur unter jenem selbsteinigenden Bewußtseyn wird sie ein Theil unsers Selbst. Wie ein Glied des Körpers, von dem übrigen Körper abgelöset, außer der Lebensgemeinschaft, von dessen Affektionen — Hize und Frost ꝛc. ich nichts mehr, als mich angehend, als eigen, empfinde, nun auch nicht mehr als ein Theil meines Selbst zu betrachten ist: so dürfte

auch irgend eine abgehende Geistessubstanz, außer der Gemeinschaft des Bewußtseyns, deren vorige Gedanken und Handlungen ich so wenig mit mir einige, als was irgend ein anderer Geist, in irgend einer andern Region, gedacht oder gehandelt, nun nicht mehr für einen Theil meines persönlichen Selbst, gehalten und angesehen werden.

Sehr wahrscheinlich ist es, daß dies innere Bewußtseyn unsers Daseyns und unserer Handlungen an eine ungetrennte, immaterialische Substanz geknüpft. Mag dann jeder aber so oder anders darüber entscheiden: ausgemacht ist es — daß jedes verständige und empfindende Wesen in sich etwas finde, das es für sein Selbst erkennet, wofür es besorgt, und dessen Wohlseyn es wünscht; daß dies Selbst, so, wie es über den wirklichen Moment seines Daseyns in die Vergangenheit hinausreicht, auch vorwärts in die Zukunft reichen könne; und daß dies so erweiterte Selbst nur einzig in der Kontinuität des Bewußtseyns beruhe, wodurch jene entfernte Enden der Existenz, als eigen, ihm (diesem Selbst) zugehörig, verbunden werden: werde übrigens diese Einheit und Stetigkeit dieses Bewußtseyns immer in einer ungetrennten (individuellen) Substanz, oder durch eine Succeßion mehrerer solcher Substanzen unterhalten. Wie die immer succedirende, materialische Theile unsers Körpers, innerhalb der Lebenseinigung, einen Theil unsers Selbst ausmachen; und außer der-

selben, nach geschehener Trennung oder Ablösung, e
aufhören zu seyn: so könnten wohl auch, unter Vo
aussezung, daß ein geistiges Wesen das Erinnern seine
vorigen Zustandes einmal gänzlich und unwiederbring
lich verlieren könne (wie wir es zum Theil an unsern
Geist erfahren), mehrere geistige Substanzen, ab
wechselnd, in die Gemeinschaft des Bewußtseyns auf
genommen, und wieder davon getrennt werden, ohne
daß die identische Persönlichkeit dadurch eine Ver
änderung leidet.

Person — ist ein gerichtlicher Ausdruk; und Persönlichkeit der Grund aller Zurechnung. Jede über den gegenwärtigen Moment hinausliegende Handlung, wiefern der Mensch Rechenschaft davon geben soll, muß in der Einheit des Bewußtseyns, von ihm selbst, als ihm angehörig, erkannt, und mit seinem wirklichen Selbst geeiniget werden. Für alles, was nicht auf diese Art mit seinem wirklichen Selbst vereinbar ist, fühlt sich der Mensch eben so verantwortungsfrei, als wenn es nie geschehen wäre. Ihn dafür strafen wollen, wäre eben so viel, als ein neugebohrnes Kind unverschuldet leiden lassen. Sehr treffend ist der Ausdruk des Apostels von dem künftigen großen und feierlichen Gerichtstage: "Gott wird jedem vergelten nach seinen Thaten, und das Verborgene ihres Herzens offenbaren," d. h. durch eigenes inneres Bewußtseyn seiner Schuldbarkeit und Strafwürdigkeit seine Entscheidungen bewähren.

Manchem

Manchem dürften einige der bisherigen Vorausſezungen ſeltſam ſcheinen; und vielleicht mit Recht. Nur unſere zu unvollkommene Kenntniß von dem in uns denkenden Weſen und deſſen Natur, kann ſie verzeihlich machen. Wüßten wir genau und zuverläßig — was die Seele, und wie ſie mit einem ſolchen Animalſyſtem vereiniget ſei? ob ſie in irgend einem anders organiſirten Körper, als der unſere iſt, ihre Funktionen des Denkens und Erinnerns fortſezen könne oder nicht? ob nicht jeder ſolcher Geiſt nothwendig nur an einen ſolchen beſtimmten Körper gebunden, und nur mit ihm vereinbar ſei? ſo würde ein Theil jener Unterſtellungen von ſelbſt wegfallen müßen. Nun aber — da wir die Seele für ein immaterielles, von der Materie unabhängiges, und darum für jede Körpervereinigung gleichtaugliches Weſen halten: ſo dürfte es, nach natürlichem Begrif, ſo ungereimt nicht ſeyn, daß eine und die nemliche Seele, zu verſchiedenen Zeiten, mit verſchiedenen Körperformen ſich einigen, und in ſolcher Einigung einen und den nemlichen Menſchen ausmachen könne: wie auch die materialiſche Theile von Körper in Körper übergehen können.

Ueberall ſcheinet, bei Beſtimmung der Identität und Diverſität, die Schwierigkeit mehr in dem unbeſtimmten Gebrauch der Namen, als in der Sache ſelbſt zu liegen. Jedes Ding — einfach oder zuſammengeſezt, vom Anfang ſeines Daſeyns, bleibet ſeine ganze Dauer hindurch immer das nemliche

Ding. Bestimme man nur immer zuerst den specifischen Begrif, z. B. was nennet man Mensch: So lange dieser Begrif in einem solchen Partikularwesen, einem solchen einzeln Konkret, einer solchen Einheit, noch wirklich vorhanden, ist es nun immer das nemliche Ding. So, wenn man blos einen vernünftigen Geist — Mensch nennen wollte, blieb' es der nemliche Mensch, so lange dieser Geist in dieser Einheit sein Daseyn fortsezt. Heißt Mensch so viel, als eine solche, zur Lebensgemeinschaft mit einem vernünftigen Geist vereinigte Körperorganisation: so ist es auch so lange nun der nemliche Mensch, als diese Organisation und diese Intelligenz in dieser Einheit dauert. Verstehet man unter Mensch nur blos irgend eine Kollektion solcher, zur Lebensgemeinschaft unter einer solchen Figur geeinigter materialischer Theile: so ist es nun auch immer, so lange diese Lebensgemeinschaft und diese Figur in diesem einzeln Konkret beharret, der nemliche Mensch. Was ein Ding nun immer sei: fortgesezte, unterhaltene Existenz in jeder solchen bestimmten Einheit giebt den Begrif von Identität.

Proportional- Natur- Instituten- und Sittenverhältnisse.

Unter den unzählichen andern Verhältnissen heben sich folgende aus.

I. Proportionalverhältnisse — in Beziehung auf Größe und Grad: das Gleich, das Mehr und Weniger (Exceß oder Defekt), z. B. weisser, süsser, eben so weiß, nicht so süß ꝛc.

II. Naturverhältnisse — in Beziehung auf Geburt, Erzeugung und Abstammung; ohne Alteration so lange bleibende Verhältnisse, als die Subjekte, welchen sie anhängig sind, ihre Dauer behalten, z. B. Vater, Bruder, Neffe, Landsmann ꝛc. Auch für die lebende Wesen der niedern Ordnung hat die Natur dergleichen beharrliche Verhältnisse, wie für den Menschen, gegründet, z. B. zwischen Erzeugern und Erzeugten. Nur werden sie, als minder-wichtig, in der Sprache weniger bemerkt und ausgezeichnet. Selten spricht man von dem Großvater eines Kalbes. Ein paar Tauber werden nicht leicht Vettern genennt. Alles ist bei Sprachbildung und Spracherweiterung auf Bedürfniß und Nuzen, zum

Lebenskommerz unter den Menschen, angelegt. Für Menschen war es nöthig, jene Verhältnisse sorgfältig zu unterscheiden; weil die gesezliche Vorschriften und die mancherlei Arten von Pflichten sich darauf gründen. Bei andern Thieren war dies schon nicht der Fall. So bald indessen ein besonderer Nuzen es erfordert, werden allerdings auch die nemliche Verhältnisse unter Thieren bemerkt. Es ist daher auch gar nicht zu bewundern, wenn in einem gewißen Lande etwa selbst der Name Pferd noch mangelt: wohingegen in einem andern vielleicht, wo es Nuzen hat, die Geschlechtsregister der Pferde noch genauer geführt werden, als Menschengenealogie.

III. Institutenverhältnisse (freiwillig verabredete, auch ohne Destruktion der Subjekte, welchen sie inhäriren, veränderliche Verhältnisse): in Beziehung auf Konvention, bürgerliche oder andere willkürlicheingeführte Verfassungen, Anordnung und Verwaltung der Geschäfte, und die davon herrührende Befugnisse und Schuldigkeiten in der Menschenkommunität, z. B. Feldherrnrecht, Municipalrecht ꝛc. Auch diese Verhältnisse, wie alle Verhältnisse, enthalten immer einen Respekt der einen Sache zu der andern, als Relat und Korrelat; wenn schon eines derselben etwa bisweilen nicht mit einem besondern Namen bezeichnet wird. Patron und Klient — beides hat seinen Namen. Kanzler — muß eben so sein Korrelatum haben; nur fehlt dafür ein eigener Name.

IV. **Sittenverhältnisse:** in Beziehung auf irgend ein Gesez, als sittliche Handlungsnorm, zu Bestimmung ihrer Moralität. Von der äussersten Wichtigkeit ist es, nicht nur die **Begriffe** menschlicher Handlungen genau und deutlich zu bestimmen, sondern auch ihren **moralischen** Werth und Unwerth, ihre sittlichgute oder böse Beschaffenheit, nach irgend einer Regel richtig zu schäzen. Nicht genug! daß ich weiß, was **Polygamie, Dankbarkeit** ꝛc. sei. Ich muß auch wissen: ist Polygamie **erlaubt**? ist Dankbarkeit **Pflicht**?

Gutes und **Böses** ist überhaupt nichts anderes, als Vergnügen und Schmerz, und was eines oder das andere in uns erzeugt. **Moralität** (das Moralischgute und Moralischböse) ist die Konformität oder Repugnanz unserer Handlungen mit dem Gesez (gesezgebenden Willen), welches solche gute und böse Folgen mit einer solchen Handlung verknüpft. **Wohlseyn** und **Leiden**, als gesezliche Folgen der sittlichguten und sittlichbösen Handlungen, nennet man **Belohnungen** und **Strafen**. Sie sind die Sanktion der Gesezе. Kein eigentliches Gesez kann ohne sie seyn. Wer den Gehorsamen nicht **belohnen**, und den Uebertreter nicht **strafen** kann, der kann auch niemand an sein Gesez verbinden, sondern muß den Menschen den in der Handlung selbst liegenden natürlichen Folgen und ihrer Wirksamkeit überlassen. Daher nun so vielerlei Gesezе, als Belohnungen und Strafen:

Gottesgesez. Staatsgesez. Existimationsgesez.

1. **Gottesgesez** — **natürliches** oder **geoffenbartes** Gesez. Aus Schöpferrecht und Schöpfermacht konnte Gott, durch seine Vorschriften uns zu einer bestimmten Einrichtung unsers Lebens und Verhaltens, vermittelst daran geknüpfter Belohnungen und Strafen, in diesem und einem künftigen Leben, verbinden. Denn **niemand reisset uns aus seiner Hand.** Und seiner weisen Güte war es gemäß, hierdurch dem Menschen eine wirksame Richtung zum Guten zu geben. Welcher Frevler mag die Wirklichkeit dieses Gesezes läugnen? — Was diesem Gesez, der Basis aller Sittlichkeit, zuwider ist, ist **Sünde.**

2. **Staatsgesez** — von der obersten Schuzgewalt der politischen Societät abhängiges, in der Bürgereinigungssanktion gegründetes Gesez: Leben, Freiheit und Güter der Unschuldigen zu erhalten; Gewalt und Unrecht an den Uebelthätern zu rächen. Was diesem Gesez zuwiderläuft, ist **Verbrechen.**

3. **Existimationsgesez** (Gewohnheitsgesez). Wie fern man unter **Tugend** und **Laster** solche Handlungen oder Gesinnungen versteht, die ihrer Natur nach, an sich selbst, recht oder unrecht, anständig oder verwerflich sind, lieget das **Tugendgesez**

ſchon in dem natürlichen göttlichen Geſez. In Hinſicht aber auf den unter **beſondern** Nationen und einzelnen Menſchengeſellſchaften angenommenen und gewöhnlichen Gebrauch, wird **Tugend** und **Laſter** mehr aus dem beſtimmt und geſchäzt, was bei einem ſolchen Volk, oder in einer ſolchen Societät, als beifallswürdig gebilliget und empfohlen, oder als ſchlecht und ſchändlich getadelt und verworfen wird; und wovon in jeder ſolchen Kommunität die **Exiſtimation** des Menſchen abhängig iſt. In ſolcher Hinſicht auf **einzelne** und **beſondere** Menſchenſocietäten wird die öffentliche Billigung und der öffentliche Tadel, Lob und Schande, eigentlich zur **Menſur** von Tugend und Laſter angenommen. Und nach Verſchiedenheit der Verfaſſungen, Meinungen, Gewohnheiten und Sitten kann wohl etwas bei dem einen Volk für **Laſter**, bei dem andern für **Tugend** gelten.

Jede Bürgervereinigung übertrug zwar die Ausübung der Gewalt — dem **Staat**. Aber das Billigungs- und Mißbilligungsrecht — das Recht, von denen, mit welchen ſie in Geſellſchaft leben, und von ihren Handlungen eine gute oder böſe Meinung zu hegen, dies **unentwendbare** und **unveräuſſerliche** Menſchenrecht verloren ſie darum nicht, und konnten es nicht verlieren. Und durch ſtillſchweigendes, gemeines Einverſtändniß über den Werth und Unwerth gewiſſer Handlungen ward dies nun bei einer ſolchen beſondern Menſchenkommunität die Sanktion, Tugend und

laſter zu ſchäzen. Was in jeder ſolchen Menſchengeſellſchaft dem Menſchen zum lobe und Verdienſt gerechnet wird, was ihn achtungswürdig macht, heißt Tugend bei ihr. In der Sprache des lateiners gilt darum *laus* und *virtus* oft für eins. "Sunt hic etiam ſua praemia *laudi* (virtuti)" bei Virgil. "Nihil habet natura praeſtantius, quam honeſtatem, quam *laudem*, quam dignitatem, quam decus. — *Hisce* ego *pluribus nominibus unam* rem declarari volo" bei Cicero. Und obgleich, wie vorhin geſagt wurde, etwa bisweilen die Verſchiedenheit der Charaktere, Sitten, Verfaſſungen und Gewohnheiten unter den Menſchen, hier oder da, bei einzelnen Haufen und Vereinigungen, die Begriffe von Tugend und Laſter, Ehre und Schande abgeſtimmt, ſo oder anders modificirt haben mag: ſo iſt doch, bei weitem dem größten Theil nach, eine durchgängige Uebereinſtimmung erhalten worden. Nichts war natürlicher, als daß die Menſchen eben das vorzüglich in Achtung und Ehren hielten, wodurch Proſperität und Wohlſeyn jeder und aller hauptſächlich gegründet und befördert werden muß: im Gegentheil aber, was Menſchenglük und Menſchenwohl hindert und ſtört, mit Verachtung und Schande zeichneten. Gehorſam gegen das natürliche göttliche Geſez, die unveränderliche ewige Norm von Recht und Unrecht, befördert ſo einzig und völlig das Wohlſeyn des Menſchengeſchlechts; und Uebertretung dieſer heiligen Geſeze iſt eine ſo gewiſſe und fruchtbare Quelle menſch-

lichen Elends und Leidens, daß die Menschen aller Vernunft und allem gemeinen Menschensinn (den beständigsten Regeln ihres Verhaltens) hätten entsagen müßen, um das gemeinzubilligen und zu empfehlen, was jener wohlthätigen Richtschnur zuwider, oder gemeinzutadeln und zu verachten, was derselben gemäß. Auch selbst Lasterhafte verachten doch Laster an andern. Und bei allen Sittenverderbnissen einzelner Menschengesellschaften wurde doch immer — Naturgesez, als Richtmaaß von Tugend und Laster, im Ganzen, beibehalten. Selten stimmet gemeine Existimation von der natürlichen Regel ab. Ein großer Lehrer beruft sich selbst, bei seinen Ermunterungen zur Tugend, auf jenes Existimationsgesez: "Was ehrbar — und wohl lautet; ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob (was von Menschen gemeingebilligt, für anständig, löblich und achtungswürdig erkannt und empfohlen wird) dem jaget nach." Philipp. 4, 8.

"Aber wie stimmet denn dies mit dem vorigen Begrif von Gesez? Existimationsgesez ist also doch nur eine Art von Privatkonvention. Auf so etwas legen nun etwa die Menschen eine gemeine Werthschäzung oder Verachtung, Billigung oder Tadel. Welche Auktorität giebt denn nun aber einer solchen Meinung die zum Gesez so wesentliche Sanktion?" — Man müßte Menschennatur und Menschengeschichte zu wenig kennen, wenn man noch daran zweifeln könnte, daß Gewohnheit für einen großen Theil der Menschen

oft das allerwirksamste Regulativ ihres Verhaltens se und Gottesgesez sogar und Staatsgesez oft ihm nach gesezt werde. Für Sünden hoffet der Mensch etwa einmal bei Gott Vergebung zu finden, und vielleicht Impunität vom Staat — für Verbrechen. Unerträglich aber müßte es für jeden Menschen seyn, der noch als Mensch sich fühlen kann — von denen, mit welchen er leben soll, unaufhörlich sich angeschuldigt, verachtet und verworfen zu sehen, wiefern er der gemeinen Opinion von Tugend und Laster, von Ehre und Schande, zuwider handeln wollte. Eher kann ein Mensch in öde Einsamkeit sich entfernen, als so in Menschenverbindung und Menschenumgang leben.

Unsere moralische Handlungen sind so viel Kollektionen einfacher — ursprünglich von Empfindung und Reflexion abstammender Begriffe. Mord — seinem Begrifsinhalt nach, fasset eine Menge einfacher Ideen zusammen: etwas Willkührliches, Vorsezliches, Boshaftes (so viele einfache Reflexionsbegriffe); die Idee von Mensch, von Bewegung und Leben, und einer Handlung, die leben und Bewegung zerstört (so viel Empfindungsbegriffe). Jenachdem eine solche sittliche Handlung in Zusammenhaltung mit einer vorauszusezenden gesezlichen Norm übereinstimmend, oder derselben zuwiderlaufend befunden wird, erhält sie ihre moralische Qualifikation: in Beziehung auf vaterländische Sitten und Existimation — Tugend oder Laster: in Beziehung auf den höchsten

Willen des unsichtbaren göttlichen Gesezgebers — Sünde oder Pflicht: in Beziehung aufs Staatsgesez — Verbrechen oder nicht.

Nach einer zweifachen Betrachtung sind daher unsere sittliche Handlungen sowohl etwas Absolutes, als Relatives. Absolut — als Handlung, genau unter ihrem Begrif genommen. Trunkenheit, Lüge, 2c. als Handlung, ist eben so etwas Absolutes, wie das Trinken eines Pferds, oder das Sprechen eines Papagai. Relativ — in Vergleichung mit einer bestimmten Handlungsnorm, nach ihrer moralischen Beschaffenheit: als indifferent, gut oder böse. Wären beide Respekte — die Handlung an sich, und ihre gesezliche Relation, oder moralische Beschaffenheit, immer mit besondern Namen bezeichnet: so würde man in Ansehung dieser Modalbegriffe eines eben so leicht von dem andern unterscheiden, wie man bei Substanzen z. B. Mensch an sich, und die Beziehung als Vater, unterscheidet. Oft aber wird der Akt selbst und die Beziehung aufs Gesez unter einem Namen vermischt, und darum weniger bemerkt. Unter Stehlen denkt man sich sowohl den Akt selbst — wider Wissen und Willen einem etwas von dem Seinen nehmen, als auch nun schon die moralischböse Beschaffenheit des Akts; und darum wird es von manchen nun schlechtweg verworfen. Aber wenn nun jemand, einen Mord zu verhüten, dem andern seinen Degen nähme: so wäre dies nach göttlichem Gesez, der höch-

sten Regel aller Sittlichkeit, doch keine Sünde. Immer muß der Akt und die Moralität des Akts, zu Vermeidung unrichtiger Urtheile, im Begrif gesondert bleiben.

Man bemerke von den Verhältnißbegriffen noch überhaupt:

Erstens. Alle Verhältnißbegriffe, auch die zusammengesextere und moralische Verhältnisse, gehen immer in einfache, aus Empfindung und Reflexion ursprünglich erzeugte Begriffe, zurük. Alles, was der Begrif "Vater" in sich hält — Mensch, Zeugung ꝛc. löset bei der weitern Analysis zulezt in einfache Empfindungs- oder Reflexionsbegriffe sich auf. Auch so! Alles, was in dem Begrif "Freund" liegt — Liebe, Neigung, Thätigkeit, Gutes ꝛc.

Zweitens. Unsere Relationsbegriffe können eben so klar seyn, als die Beschaffenheit selbst, worin das Verhältniß beruhet; aber die Verhältnißnamen werden oft auch eben so schwankend angewendet, wie andere Namen. Wer weiß, was Süßigkeit ist, wird eben so klar auch wissen, was süßer ist. Er giebt ja nur von der ihm schon bekannten Eigenschaft noch etwas zu. Wer weiß, was ein Erzeugter ist, der wird mit eben der Klarheit auch wohl wissen, was Bruder ist. Er denkt sich nur eine wiederholte Zeugung von der nemlichen Mutter. Nur die Namen werden nicht immer in demselben Sinn von allen gebraucht, woraus Verwirrung entstehen kann.

Drittens. Moraliſche Verhältniſſe können zwar genau in Beziehung auf eine ſchon vorangeſtellte Norm ganz richtig ſeyn; aber für die Richtigkeit der Norm ſelbſt wird damit noch nichts entſchieden. Ich kann nach einer beſtimmten Menſur z. B. einem Ehlenmaaß, ganz richtig meſſen, kann finden, was drunter oder drüber, zu viel oder zu wenig iſt. Aber vielleicht die Menſur ſelbſt iſt nicht richtig. Eben ſo! Ich kann richtig beſtimmen, was einer ſolchen Handlungsnorm gemäß oder zuwider iſt. Aber ob dieſe Norm ſelbſt auch richtig ſei? muß anderswoher entſchieden werden.

Formelle Begrifsunterscheidungen.

Nach ihrer innern Form und Beschaffenheit lassen unsere Begriffe auf eine fünffache Weise sich unterscheiden:

1. Klarer oder dunkeler Begrif: so völlig der Seele gegenwärtige oder in ihr vorräthige Vorstellung, wie die Gegenstände, bei richtiggeordneter Empfindung oder Reflexion, sie geben können; oder gleichsam veralteter, schon abgeblichener Schein, unvollständiger, matter Abdruk.

2. Deutlicher oder verworrener Begrif: genaues und stetiges Sondern von jedem andern, unter einem andern Namen bezeichneten Begrif; oder unstetes unsicheres Verwechseln des einen mit dem andern.

3. Real- oder blos eingebildeter Begrif: in der Natur gegründet, irgend einem in ihr vorhandenen Original entsprechend; oder, ohne ein solches Original, gleichsam in der Seele nur hingezeichnetes Bild.

4. Adäquater oder unadäquater Begrif, dem Original ganz, oder nur einem Theil nach, entsprechend.

5. Wahrer oder falscher Begrif: in Unterstellung von etwas Außenliegendem, womit der Begrif eine gewiße Gleichförmigkeit haben soll. Und dies Untergestellte kann

a. Ein korrespondirender Begrif in der Seele eines andern seyn; oder

b. Ein solches in der Natur wirklich vorhandenes Ding (Realexistenz); oder

c. Ein inneres ungekanntes Wesen eines solchen Dinges (Realwesen).

Klarheit und Deutlichkeit.

Geistesklarheit, wie das natürliche (körperliche) Licht, wodurch wir Farben und Figuren der sichtbaren Gegenstände unterscheiden, bestehet in dem regelmäßigen Wahrnehmen und Behalten jedes solchen einfachen Eindruks, wie das Objekt, bei richtiger Stellung der Organen, ihn geben konnte; oder der in zusammengesezten Begriffen so vereinigten und zusammengeordneten mehrern einfachen Ideen. **Begrifsdunkelheit** ist Schwächung des zur genauen Unterscheidung und Reproduktion derselben erforderlichen Lichts. **Stumpfe** Organen, oder **zu flüchtiger** Eindruk, oder Schwäche des **Gedächtnisses**, erzeugen diese Dunkelheit: etwa so wie ein **Wachs** — zu hart, das aufgedrükte Siegel anzunehmen; oder zu weich — es lange zu behalten; oder der Druk selbst zu schwach seyn kann, den Inhalt des Siegels klar und richtig abzubilden.

Deutlichkeit der Begriffe beruhet in der genauen Unterscheidung jedes solchen Begrifs von jedem andern fremden Begrif. Nichtunterscheiden des einen von dem andern, Verwechseln verschiedener Begriffe miteinander, ist es, was man **Begrifsverwirrung** nennt. Dort, wenn von Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe die Rede war, wird jeder solcher Begrif

nur

nur auf ſich ſelbſt und ſein Objekt: hier, bei der Deutlichkeit oder Verwirrung der Begriffe, wird der beſtimmte Begrif auf irgend einen andern, davon verſchiedenen Begrif bezogen.

"Aber ob verworrene Begriffe überall auf dieſe Weiſe wohl auch möglich ſind? Jeder im Gemüth ſo liegende Begrif muß ja doch von jedem andern ſchon nothwendig geſondert, und kann nur mit ſich ſelbſt einſtimmend ſeyn." — Freilich iſt er das. Aber faſſe man es nur recht, wie und woher jene Begrifsverwirrung entſtehet. Immer lieget dabei eine ſtillſchweigende Beziehung auf gewiſſe Namen unter. Verſchiedenheit der Namen ſoll immer auf Verſchiedenheit der Begriffe weiſen. Namenverwechſelung erzeuget daher auch Verwechſelung der Begriffe. Etwa hat man zu wenig Charaktere in einen Begrif gelegt, wofür der eine Name nun eben ſo paſſend iſt, wie der andere. Wer z. B. unter einem Leoparden nur ein buntſchekiches Thier ſich dachte, kann dafür auch den Namen Luchs gebrauchen. Nun aber gehet mit der Namenunterſcheidung zugleich die Unterſcheidung der Begriffe verloren. Unſere Begriffe ſind eine Art von Malerei. Jedes Gemälde, ſo, wie es da liegt, wie unregelmäßig dann immer die Züge hingeworfen ſind: und eben ſo auch jeder Begrif, wie er an ſich im Gemüth nun wirklich vorhanden iſt, iſt keiner Verwirrung fähig. Nur in Beziehung auf einen gewißen Namen wird es der eine und das andere. Wenn man mir ſagt,

"dies Gemälde soll einen Menschen vorstellen", das eben so wohl eine Meerkaze vorstellen könnte; oder, "es soll ein Cäsar seyn", und könnte eben so wohl ein Pompejus seyn: nun erst nenn' ich es eine verworrene Malerei. Aus dem nemlichen Grunde, und unter der nemlichen Beziehung auf Namengebrauch, spricht man von verworrenen Begriffen; wiefern der Mensch nicht immer die gleiche, bestimmte und feste Charaktere in seine Begriffe legt, einmal mehr, das anderemal weniger; wodurch die Bedeutung der Namen, z. B. Kirche, *Idololatrie* ꝛc. schwankend wird.

Präcision — Bestimmung und Ordnung der Unterscheidungsmerkmale in unsern Begriffen, woraus es erhellet, was unter diesen oder einen andern Namen gehört, ist das Mittel, sich gegen Verwirrung zu verwahren. Aber diese durchgängige Bestimmtheit in den Begriffen, und diese strenge Genauigkeit des Ausdruks, ist mehr zu wünschen, als zu hoffen. Unbestimmte Begriffe und schwankende Namen dienen zu sehr, unsere Unwissenheit zu bedeken, andere zu betäuben und zu verstriken. Und ist es nicht eben das, wodurch mancher sich das Ansehen hoher Gelehrsamkeit und tiefer Wissenschaft zu geben sucht? Doch scheinet bisweilen auch manche Verwirrung unvermeidlich zu seyn: besonders in Ansehung der sehr zusammengesezten Begriffe. Eine größere Kombination einfacher Begriffe, unter einem Namen, stellet nicht immer so leicht sich dem

Gedächtniß dar. Oft können wir auch nicht wissen, was und wie viel der andere in seinem Begrif unter einen solchen Namen befaßt. Daher Verworrenheit in unsern eigenen Schlüssen und Meinungen, und Mißverstand und Streit mit andern!

Unsere zusammengesezte Begriffe können oft, einem Theil nach, sehr klar und deutlich, und einem andern nach, sehr dunkel und verworren seyn. Und oft täuschen wir uns, indem wir dennoch glauben, das Ganze mit unserm Begrif zu umfassen, und mit eben der Zuversicht über das im Dunkel liegende räsonniren, wie über das Klare. Von einem tausendseitigen Körper kenne ich zwar Zahl und Seite unter einem klaren Begrif; aber die Figur selbst, und wie solche an sich (ohne etwa blos auf die Zahlendifferenz zu sehen) von der 999seitigen unterschieden, das ist mir dunkel. Auch so! In meinem Begrif von Ewigkeit hab' ich zwar die klare Idee von Dauer, länge der Dauer, Verhältniß einer kürzern zu einer längern Dauer ;c. Aber wie ich dann auch jede gegebene Mensur wiederhole und verlängere, und millionenmal Millionen seze: so verlieret sich doch endlich aller Begrif in jenem dunkeln Abgrund, den kein menschlicher Verstand zu füllen, und auszumessen vermag, in einem nur verworrengedenkbaren, allen positiven Begrif übersteigenden Residuum einer völligunbeschränkten Dauer. Eben so auch mit der Theilbarkeit der Körper ins Unendliche u. s. w.

Realität.

Begrifsrealität ist Kongruenz mit Wesen und Wirklichkeit der Dinge selbst, oder irgend einem untergestellten Original. Was weder einem wirklichen Ding in der Natur, noch irgend einem Original entspricht, ist Chimäre.

Also:

1. Alle unsere einfache Begriffe haben Realität.

Nicht! als lägen alle diese Begriffe, z. B. weiß, kalt ꝛc. so völlig in den Dingen selbst, wie sie in der Vorstellung uns erscheinen. Nur als beständige, gleichbleibende Effekte solcher, in den Dingen selbst, aus Bestimmung des Schöpfers, ihrer ursprünglichen Konstitution zufolge, zu nothwendiger Unterscheidung der Dinge und lebensgebrauch, befindlicher Potenzen, solche Eindrüke und Sensationen in uns hervorzubringen — können und müßen sie für Reelles gelten. Urbild, oder hervorbringende Ursach solcher Veränderungen, gilt hier für eins. Für Realität ist es genug, daß alle diese Begriffe auf irgend eine, in den uns so afficirenden Gegenständen selbst liegende (objektive) Beschaffenheit weisen, wodurch jeder solcher (subjektive)

Eindruk hervorgebracht werden konnte. Auch unser Unvermögen, irgend einen solchen einfachen Begrif aus uns selbst willkührlich zu erzeugen, bürget für ihre Realität.

2. Unsere (zusammengesezte) Modal- und Verhältnißbegriffe, blos willkührliche Vereinigungen solcher einfacher Begriffe; eigenes Produkt des Verstandes, als selbst Original, nicht von irgend einem in der Natur wirklich vorhandenen Original kopirt, behaupten ihre Realität schon einzig durch ihre Uebereinstimmung mit sich selbst, und die Möglichkeit, daß es solche in der Natur entsprechende Gegenstände geben könne.

Daß man die für solche Begrifsvereinigungen schon festgestellte und hergebrachte Namen gebrauche, daß man z. B. eine Gemüthsfassung, worin der Mensch bei drohender Gefahr, furchtlos und gelassen, schikliche Mittel dagegen ersinnet und entschlossen gebraucht, nicht Liberalität, sondern Tapferkeit, nenne, gehet die Proprietät des Ausdruks, nicht die Realität des Begrifs, an. Und in Beziehung auf einen solchen Namen könnte dann freilich sich etwas Schiefes und Mißstimmiges finden.

3. Unsere Substantialbegriffe erhalten ihre Realität nur einzig durch ihre Konformität mit

der wirklichen Natur, d. h. die in einem solchen Begrif vereinigte Beschaffenheiten müssen in der Natur auch so vereinigt anzutreffen seyn.

Selbstständige Begriffe sollen die Dinge so abbilden, wie sie sind — nicht, wie sie etwa blos seyn können. Ob es z. B. einen Centauer geben könne? wissen wir nicht. Aber so lange nirgends in der Natur eine solche Gestalt sich wirklich findet, ist es ein blos eingebildeter, gedichteter Begrif. Noch vielmehr ist er es, wenn in einer solchen Vereinigung sich etwas widersprechendes findet.

Adäquation.

Begrifsadäquation erfordert, daß der Begrif seinem Original gänzlich angemessen, völlig entsprechend sei. Nicht so ganz und völlig dem Original anpassender Begrif heißt unadäquat.

Also:

1. Alle unsere einfache Begriffe sind durchgängig adäquat.

Jeder solcher einfache Begrif ist dann doch nur dieser bestimmte Effekt von dieser bestimmten, in dem afficirenden Gegenstande liegenden Potenz. Als Effekt muß jeder solcher Eindruk seiner hervorbringenden Ursach auch völlig angemessen seyn. Solcher Effekt: solche Ursach (Potenz). Brennen weiset nothwendig auf eine in dem Feuer liegende Potenz, diese schmerzhafte Empfindung in unsern Organen hervorzubringen. Auch wenn wir von manchen solchen Eindrüken, als den Dingen selbst inhärirenden, in ihnen wirklich sich befindenden Eigenschaften, reden, wenn wir z. B. das Feuer — warm und leuchtend nennen, heißt dies im Grunde doch nicht mehr, als — es lieget in dem Feuer eine Potenz, bei einem so organisirten Wesen eine solche Sensation hervorzubringen.

Solidität, Ausdehnung, Figur, Bewegung und Ruhe, als innere Modifikationen der Materie (*qualitates primae*), würden immer so in der Welt vorhanden seyn, wenn auch kein wahrnehmfähiges Wesen überall vorhanden wäre. Aber Sonne und Aetna würden, ohne die für solche Eindrüke empfängliche Wesen, der Welt so wenig Licht und Wärme geben, als ohne empfindende Wesen Schmerz seyn würde.

2. Auch unsere gemischte Modal- und Verhältnißbegriffe, in Beziehung auf den, der diese willkührliche Vereinigungen, als Original, durch eine Verstandesfunktion, unter einem solchen bestimmten Namen, in sich bewerkstelliget, sind immer adäquat; aber unadäquat, mangel- und fehlerhaft können sie in Ansehung eines andern seyn, der unter dem nemlichen Namen nicht auch den nemlichen, jenem nun schon voranzusezenden Begrifsoriginal entsprechenden Begrif unterstellen wollte.

Namensähnlichkeit sollte immer auch auf Aehnlichkeit der Begriffe weisen, d. h. will ich einen schon von andern angenommenen Namen gebrauchen, so muß ich auch den gewöhnlich von ihnen dadurch bezeichneten Begrif damit verbinden. Sonst werden mit den Namen auch die Begriffe verworren. Und in solcher Hinsicht sind dann eben diese Modalbegriffe

am allermeisten der Verwirrung ausgesezt. Aber eigentlich ist es Unrichtigkeit der Sprache, nicht des Begrifs.

3. Unsere Substantialbegriffe sind in allem Betracht unadäquat.

Unadäquat — in Beziehung auf das innerste konstitutive Wesen der Natursubstanzen. Wie kann unser Begrif diesem von uns völlig ungekannten Wesen angemessen seyn? An dieser Farbe, Härte, Schwere kenn' ich — Eisen. Aber das innerste konstitutive Wesen, worin diese Eigenschaften gegründet, kenn' ich nicht. Unadäquat und mangelhaft — auch in Beziehung auf die sinnliche, an den Substanzen wahrnehmbare Beschaffenheiten. Denn unser Begrif erschöpfet nie den völligen Inhalt, die ganze Summe dieser Beschaffenheiten und Potenzen. Von irgend einem solchen Körper weiß der eine bei geflissener Beobachtung, und nach vielfachen Experimenten, vielleicht zehenmal so viel Proprietäten und Potenzen anzugeben, als der andere. Und wer ist überall vermögend zu bestimmen, was für Eindrüke, Alterationen und Effekte irgend eine Substanz auf jedes gegebene Objekt, bei der so unerreichbaren Mannichfaltigkeit der Gegenstände, machen könnte?

Wahrheit.

Genau und eigentlich lässet sich **Wahres** und **Falsches** nur von Sätzen; in einem etwas erweiterten Sinn aber doch auch von **Begriffen** prädiciren: wobei gleichwol auch immer eine **stillschweigende** Beziehung auf irgend einen Saz zum Grunde liegen muß. Ein Begrif, **einzeln** und *für sich*, kann so wenig wahr oder falsch genennet werden, als ein einzelner Name. Auch in metaphysischem Sinn, in Hinsicht auf die **reelle** Existenz der Dinge, lieget bei Begrifswahrheit und Namenwahrheit schon immer die **Beziehung** unter, auf einen im Gemüth von einem solchen Ding, oder einer solchen Art von Dingen voranzustellenden Begrif. Abgesehen von aller Beziehung auf etwas **Aussenliegendes**, kann kein Begrif, wie er nun im Gemüth für sich da liegt, als blos **innere** Vorstellung, falsch genennet werden: so wenig als irgend ein einzelner Name. Niemand sagt, wenn ich den Namen "Centauer" nenne oder schreibe: das ist ein falscher Name. Und der Begrif davon kann für sich es eben so wenig seyn. Dann erst, wann von **Konformität** oder **Nichtkonformität** mit etwas andern geurtheilt werden soll, findet das Prädikat des **Wahren** oder **Falschen** statt.

Also:

1. In Beziehung auf einen etwa von andern schon adoptirten Begrif, z. B. von Religion, Gerechtigkeit, Mäßigkeit ꝛc., wird mein Begrif wahr oder falsch genennet, jenachdem er diesem entspricht, oder nicht.

2. In Beziehung auf Realexistenz ist mein Begrif wahr oder falsch, jenachdem ein solches ihm entsprechendes Ding in der Natur wirklich anzutreffen, oder nicht. Mensch — ist ein wahrer: Centauer — ein falscher Begrif.

3. In Beziehung auf das innere konstitutive Wesen der Dinge lässet sich über Wahrheit und Falschheit unserer Begriffe gar nichts entscheiden; weil wir diese innere Wesen durchaus nicht kennen.

Am allergewöhnlichsten ist es, bei unsern abstrakten Begriffen dergleichen Beziehungen unterzustellen. Aus Drang zur Erkenntnißerweiterung — bei dem sonst langsamen Fortschritt, wenn wir nur bei einzelnen Dingen stehen bleiben wollten, sondern die Menschen frühzeitig das Individuelle aus ihrem Begrif, und fassen eine Menge von Dingen, unter irgend einer Charaktergemeinschaft, gleichsam in Büschel, unter bestimmten Namen zusammen (*genera* et *species*). Nun aber legen wir auch oft unsern Begrif, der nur zwischen einem solchen Ding

und einem solchen Namen das Medium seyn sollte, so völlig in die Sache selbst, und nehmen den einen für die andere.

Kongruenz mit dem im Gemüth eines andern, unter einem solchen Namen, schon voranliegenden Begrif; und Konformität mit der wirklichen Natur, und den darin gegebenen solchen Gegenständen, sind daher die feste Punkte, wornach Wahres und Falsches unserer Begriffe geschäzt und bestimmt werden muß.

Erster Saz.

Jener ersten Beziehung nach, in Hinsicht auf Einförmigkeit mit einem fremden Begrif, sind unsere einfache Begriffe — am wenigsten; mehr — unsere selbstständige, am allermeisten aber unsere Modalbegriffe der Falschheit ausgesezt.

Die Anzahl der einfachen Begriffe ist an sich nur klein. Die Namen sind sehr gemein. Alltägliche Beobachtung und Sinnenevidenz kann jede Verfehlung sogleich berichtigen. Begrif und Name stimmet hier beinahe unter allen, die einer solchen Sprache kundig sind, überein. Was der eine süß, roth ꝛc. nennet, wird nicht leicht bei einem andern grün und bitter heißen. Auch in Ansehung der Subsstanzen (unter schon bekannten und geläufigen Namen) sind die

Menschen gröſtentheils, vermittelſt gewiſſer Charakter-eigenſchaften, an die man ſich zu halten gewohnt, in ihren Begriffen einverſtanden (Bok, Schaf, Pferd, Menſch ꝛc. denkt der eine ſo ziemlich, wie der andere). Aber in Anſehung unſerer gemiſchten Modalbegriffe kann es ſehr oft und leicht geſchehen, daß unſer Begrif ſehr abſtechend von dem Begrif eines andern iſt, und inſofern wenigſtens für falſch gehalten wird, z. B. was wir Grauſamkeit oder Verſchwendung nennen, bei einem andern Gerechtigkeit oder Freigebigkeit heißt. Jeder andere meint nun wenigſtens, ich hätte einen falſchen Begrif von Ruhm, Dankbarkeit, Gerechtigkeit ꝛc., wiefern er dem ſeinigen nicht entſpricht. Als willkührliche Vereinigungen ſolcher Merkmale haben nun alle dieſe Begriffe kein feſtes Original in der Natur. Alles kommt nur darauf an, weſſen Erklärung der Proprietät der Sprache am angemeſſenſten befunden wird.

Zweiter Saz.

In der zweiten Beziehung, auf Konformität mit Realexiſtenz, kann die Frage von Wahrheit und Falſchheit nur allein auf unſere Begriffe von Subſtanzen treffen.

Unſere einfache Begriffe — der reine Effekt der vom Schöpfer, nach einem ewigen Geſez, in die natürliche Dinge, zu deren richtigen Unterſcheidung und Lebensgebrauch, gelegten Potenzen, in ſo organiſirten

Wesen solche Veränderungen hervorzubringen — müßen, als Wirkungen, ihrer hervorbringenden Ursach nothwendig entsprechend, damit übereinstimmend und wahr seyn. Auch wenn man diese Eindrüke z. B. das Blau an der Viole, nicht blos für subjektive Modifikation von einer solchen objektiven Potenz; sondern (irriger Weise) für eine in der Viole selbst so befindliche Eigenschaft halten wollte: höret dennoch jene Vorstellung von Blau darum nicht auf, wahr zu seyn. Sei es innere Eigenschaft der Sache selbst, oder blos eine, vermittelst der in der Sache befindlichen Potenz, in unsern Organen hervorgebrachte Alteration: immer ist es doch ein sicheres, der Sache selbst entsprechendes Unterscheidungszeichen. Und sogar, wenn jene Eindrüke von der nemlichen Sache, bei verschiedenen Subjekten, nach der individuellen Organenbeschaffenheit, verschieden wären: wenn z. B. der eine unter dem Roth der Rose, oder dem Blau der Viole nicht so völlig den nemlichen Eindruk hätte, wie der andere (wer kann wissen, wie jeder solcher Eindruk bei jedem andern genau modificirt? ob es schon nicht wahrscheinlich ist, daß diese Eindrüke sehr merklich von einander unterschieden), wenn denn auch die Vorstellung innerhalb des Subjekts bei dem einen nicht ganz die nemliche, wie bei dem andern wäre: dennoch bliebe diese so verschieden modificirte (subjektive) Vorstellung, als Effekt einer und der nemlichen (objektiven) Potenz, und der Eindruk des einen eben so wahr, als der, des andern. Begriffe und Namen bleiben unverworren,

wenn nur der eine, wie der andere, dieſen beſtändigen Eindruk der Roſe — roth, und den, der Viole — blau nennet. Was jeder eigentlich unter einem ſolchen Namen und Begrif empfindet, das weiß der andere nicht, und muß es auch nicht wiſſen.

Auch unſere zuſammengeſezte Modalbegriffe ſind immer wahr, d. h. ſind immer das, wofür ſie gelten ſollen: wiefern ſie nur in ſich ſelbſt nicht widerſprechend, nicht ſich ſelbſt zerſtörend ſind. Sie ſollen ja nur für Begrif, nicht für Sache gelten: gebe es ſo etwas in der Natur dieſem Begrif entſprechendes, oder nicht. Ein Vierek oder Cirkel, Gerechtigkeit, Tapferkeit ꝛc. als Begrif, wenn auch in der ganzen Natur ſo etwas, genau dieſem Begrif entſprechendes, nicht gefunden würde, iſt doch einſtimmend mit ſich ſelbſt und wahr. Was anders iſt es mit den Namen. In meinem Begrif iſt gar nichts Falſches — wenn ich einen Menſchen denke — welcher den ihm möglichen und anſtändigen Lebensgenuß, und Lebensbequemlichkeit ſich ſelbſt abkargt. Aber wenn ich das nun Frugalität oder Tugend nennen wollte — Namen, die ſchon ganz für etwas anderes beſtimmet: dann wäre es, genau unter dieſem Namen, ein falſcher Begrif.

Nur unſere Subſtantialbegriffe weiſen auf ein in der Natur ſo vorhandenes wirkliches Ding, als Original. Und ſo bald eine ſolche Vereinigung von ein-

fachen Ideen, wie wir in einem solchen Begrif sie v
binden, z. B. ein Thier — gestaltet wie ein Pfer
und bellend, wie ein Hund, in der Natur nirgen
anzutreffen ist; oder wir eine mit den übrigen Eige
schaften einer solchen Substanz in der Natur imm
vereinigte andere Eigenschaft, z. B. diesen bestimmte
Grad der Feuerfestigkeit des Goldes, der bei dies
Schwere, dieser Dichtigkeit und Ziehbarkeit, durch
gängig angetroffen wird — verneinen, oder etwas an
deres dafür unterschieben: wir des ein falscher und
irriger Begrif. Nicht aber jede Auslassung gewisse
in der Sache wirklicher Beschaffenheiten machet den
Begrif darum schon falsch. Nicht jeder unvollstän
dige Begrif ist darum ein falscher Begrif. Mancher
weiß etwa noch nicht, daß das Gold in Königswasser
auflösbar ist; aber sein Begrif von Gold ist darum
doch nicht falsch.

Aus allem dem erhellet, daß ein Begrif an sich,
wie er nun so in dem vorstellenden Subjekt enthalten
ist, unter seiner Mentalapparenz, und wiefern er für
nichts anderes gelten soll, als Begrif (wenn er nur
mit sich selbst bestehen kann) nie falsch seyn könne.
Aber falsch wird er:

Wenn ich unter dem nemlichen Namen den nemli
chen Begrif, wie ich ihn in mir selbst habe, auch
bei einem andern unterstelle, den er nicht hat.
Ein sehr gewöhnlicher Fall bei unsern Modal
begriffen.

Wenn ich meinem Begrif, z. B. von etwas, das mit der bestimmten Schwere des Zinnes, die bestimmte Farbe und Ziehbarkeit des Goldes habe, ein wirkliches solches Ding unterstelle, das in der Natur doch nirgends ist.

Wenn ich eine gewiße Kollektion solcher Eigenschaften, wie ich sie in meinem Begrif vereinige, nun schon für einen, ihren Inhalt völlig erschöpfenden Begrif der Sache halte: indes noch viele von mir unbemerkte und ungekannte Proprietäten und Potenzen derselben eigen sind. Endlich

Wenn ich diese von mir, zur Unterscheidung der Sache so aufgefaßte Merkmale, oder sinnliche Beschaffenheiten, nun gar für das innerste konstitutive Wesen irgend einer solchen Art von Dingen nehmen wollte: indes ich jenes konstitutive, innerste Wesen der Dinge gar nicht kenne.

Ideenkonsociation.

Sehr gewöhnlich ist es, daß die Menschen in den Meinungen und Handlungen anderer so manches Unschikliche und Ungereimte mit großer Leichtigkeit aufzufinden und zu entdeken wissen: indeß ihre eigene, oft größere Fehler und Thorheiten von ihnen unbemerkt und ungerüget bleiben; und bisweilen sogar keine Vernunft sie davon zu überweisen vermag. Eigenliebe, Erziehung und Vortheil hat einen wichtigen Antheil daran. Aber auch Rechtschaffene, sonst Unpartheiische, fallen nicht selten in diesen Fehler; streben wohl öfters ganz klarer Wahrheit steiffsinnig entgegen. Und es ist darum nöthig, den Ursprung dieses Unsinns tiefer in seiner Quelle aufzusuchen. **Unsinn** darf man es doch nennen, wenn Menschen — nicht etwa von augenblicklicher Leidenschaft hingerissen, sondern nach einem schon gewöhnlichen Gang, die Vernunft selbst zu bestreiten wagen.

Einige unserer Begriffe haben unter sich eine natürliche Verbindung und Zusammenhang. Und diesen Zusammenhang zu erforschen, ist das vorzügliche Geschäft der Vernunft. Eine andere Art von Begriffsverschwisterung wird durch **Zufall** und **Gewohnheit** gegründet: indem gewisse Begriffe, ohne einige

innere Verwandschaft und Aehnlichkeit, innerhalb des Gemüths sich so fest zusammengesellen, so innig einigen, so begleiten, beirufen, erweken, daß der eine immer mit dem andern erscheint, und es äußerst schwer wird, dies so enggeschlossene Band wieder aufzulösen.

Denkfertigkeiten, eben so, wie die habituelle Bestimmungen des Willens, bilden sich durch eine geläufige, unterhaltene Reihung der Begriffe, wie körperliche Fertigkeiten durch eine gewohnte, fortgesezte Richtung der Lebensgeister. Der Musikus, dem von ohngefehr der Anfang eines sehr bekannten Gesanges einfället, durchläuft, fast ohne einige Aufmerksamkeit, in Gedanken, die ganze Folge der Strophen eben so regelmäßig, wie seine Finger, wenn er ihn melodisch, auf seinem Instrument nun wirklich herunterspielt gleichsam mechanisch, und von selbst, in dem ihnen gewöhnlichen Gang sich fortbewegen.

Ein großer Theil der vermeinten natürlichen Sympathien und Antipathien (wäre auch manches davon in der individuellen Körperkonstitution wirklich gegründet) hänget blos von einem zufälligen, etwa in jüngern Jahren nichtbemerkten Zusammentreffen gewisser, unter sich gar nicht verwandter Ideen ab. Etwa die Macht des ersten Eindruks, Indulgenz — Nachhang der Seele, oder ein Spiel der Einbildungskraft, sogar ein Scherz ꝛc. konnte Begrifsvereinigungen

erzeugen, die wir hernach für natürlich halten. Einer der von zuviel genoſſenen Honig in reifern Jahren einen ſolchen Abſcheu dagegen bekommt, daß er den Namen auch nicht hören kann, würde dieſen Abſcheu für natürlich halten, wenn das nemliche in der frühern, achtloſern Kindheit ihm begegnet wäre.

Eine große und wichtige Kautel für Eltern und Erzieher! mit gleichſtrenger Sorgfalt, wie man Körperentſtellung und Körperverlezung zu verhüten ſuchet, eben ſo auch alles, was der Seele, ihren Neigungen und Begriffen, eine ſchiefe Richtung geben kann, zu entfernen; und frühzeitig dahin zu ſehen, daß in den zarten Seelen der Zöglinge, wo alles ſo bald tiefe Wurzel ſchlägt, keine unſchikliche Begrifsverbindungen gepflanzt werden, die keine Vernunft nachher wieder zu trennen vermag.

Ideenkonſociation iſt von dem ausgebreitetſten Einfluß auf die ganze Menſchenbildung und Menſchenökonomie. Neigungen und Begriffe, Handlungen und Räſonnements, bilden ſich öfters hiernach. Mancher fürchtet ſich noch im Dunkeln als Greis, weil er als Kind von einer alten Magd gelernt hatte, daß die Geſpenſter im Dunkeln ſpuken. Eine kleine Beleidigung, indem wir ſie zu lange verfolgen, und bei jedem Anſchauen der Perſon, die ſie uns zugefügt, nun immer wieder erneuern, kann endlich bis zu einem unvertilgbaren lebenslänglichen Haß auswachſen. Der

Eintritt in ein Zimmer, wo ich einen geliebten Freund sterben sahe, führet sogleich die ganze traurige Scene wieder als gegenwärtig hervor. Leidenschaften sind darum für alle Vernunft unheilbar, ehe die Zeit den Zusammenhang gewisser Vorstellungen allmälig aufgelöset. Eine Mutter, die nun wirklich an den Tod ihres Kindes die Idee des völligen Verlusts aller Freuden und Hülfen des Lebens knüpft, wird durch allen Zuspruch so wenig beruhiget, als wenn man einem Gefolterten sagen wollte, er solle sich's nicht wehe thun lassen. Ein Kranker wurde durch ein äusserst schmerzhaftes, fast unausstehliches Mittel geheilt, und bewieß sich dankbar gegen den Arzt; aber ehe kannte er ihn nicht wieder.

So können Kinder über den Schlägen ihrer Lehrer einen unüberwindlichen Abscheu gegen alles Lernen und Studiren fassen. Nur wegen gewisser sich anhängender Ideen kann etwa mancher in diesem Zimmer nicht arbeiten, oder aus solchen Geschirren nicht trinken. Mancher erblaßt bei dem Anblik eines Grosen, der doch nicht besser ist, als er: nur weil die Idee der Superiorität nun schon zu fest mit dieser menschlichen Figur verknüpft. Ein junger zierlicher Tänzer, in dem Zimmer, wo er tanzen gelernt, hatte die Vorstellung eines darin befindlichen Schranks so innig mit seinen Uebungen verknüpft, daß er ohne diesen Schrank nicht tanzen konnte. Und wie kann der ein geistiges Wesen denken, der nun schon Daseyn und Materie

in seinem Begrif unauflösbar zusammengeknüpft? Alle die so abstechende, unter sich streitende Sekten-lehren haben aus einem solchen Ideenzusammensatz ihren Ursprung genommen. Ganze solche Haufen von Menschen können doch nicht vorsezlich an Irthum halten. Auch Vortheilsucht kann nicht für alle wirksam seyn. Etwas anderes muß es seyn, wodurch die Unterscheidung des Wahren und Falschen aufgehalten wird. Erziehung, Gewohnheit, Unterricht hat gewisse Ideen, wie mißstimmig, wie fremd und unzusammenhängend sie immer an sich selber sind, innerhalb ihrer Vorstellung nun so ineinander gereihet, und unter sich verschlungen, daß sie miteinander für eins und das nemliche gelten. Und wer mag solchen Irthum heilen, ohne erst jene Bande zu zerreissen?

Menschliche Sprache.

Uebersicht.

Untersuche man zuerst die Natur und Bestimmung der Sprache, und sehe dann, worin ihre Unvollkommenheit und ihre Verbesserung beruhet.

I. Zwek und Natur der Sprache.

Ueberhaupt. Gründe und Ursprung der allgemeinen Bezeichnung: Anwendung auf unsere Klassifikationen, nach Art und Geschlecht.

Insonderheit:

1. In Beziehung auf die dadurch bezeichnete Begriffe selbst, als ihren nächsten Gegenstand: nach einem dreifachen Unterscheid.
   a. Als Ausdruk irgend eines einfachen Begrifs; oder
   b. Als Ausdruk einer gemischten Modifikation; oder
   c. Als Ausdruk eines Substanzialbegrifs.
2. In Beziehung auf eine bestimmte Verbindungsart, oder genaue Unterscheidung solcher Begriffe. Sprachpartikeln, Konkrete und abstrakte Namen.

II. Mängel und Verbesserung der Sprache.

Bestimmung und Genesis der Sprache.

Gott hatte den Menschen zur Geselligkeit bestimmt. Lebensgemeinschaft und Umgang mit seinesgleichen war Trieb und Bedürfniß für ihn. **Sprache** sollte das Band der Menschengesellschaft seyn. Darum bildete die Natur seine Organen mit der Fähigkeit zu artikulirten Tönen. Aber **menschliche** Sprache sollte nicht leerer Schall, nicht die Sprache des Papagaien; jedes menschliche Wort sollte Zeichen und Ausdruk eines im Gemüth liegenden Begrifs, und Hülfe zur Mittheilung, und zum Gedankenkommerz unter den Menschen seyn. Wie der Begrif: so auch der Name! **Gemeinname**, oder **einzelner** Name: wie **Gemeinbegrif**, oder **einzelner** Begrif (idea *generalis* vel *particularis*). Alle verneinende oder beraubende Namen (voces *negatiuae* vel *priuatiuae*), z. B. **Unwissenheit**, **Unfruchtbarkeit**, und selbst das **Nichts** weiset doch immer auf Begrif, irgend eine **einzelne** Realität, oder Realität **überhaupt**, genau unter ihrer Abwesenheit genommen.

Für die gemeine Abstammung und den ersten Ursprung aller menschlichen Erkenntniß von der sinn-

lichen Natur zeuget schon die von sinnlichen Dingen geborgte und übergetragene Benennung ausserſinnlicher Gegenstände, Wirkungen und Eigenschaften, z. B. Imagination, Apprehenſion, Adhärenz, Koncept, Anstoß, Verworrenheit ꝛc.: so viel Formen und Modifikationen des Denkens! Geist, Engel ꝛc. bezeichnete in der ursprünglichen Bedeutung einen Hauch, einen Gesandten ꝛc. Allem Vermuthen nach würde in aller anderer Völker Sprachen, wenn wir sie zurük in ihre erste Rudimente verfolgen könnten, das nemliche sich finden. Und eben hieraus, weil die Namen, womit ausserſinnliche Gegenstände bezeichnet wurden, von der sinnlichen Natur entlehnt und hergenommen waren, ist zu schließen, daß die Begriffe selbst, ihrem ersten Ursprung nach, sinnlich waren. Wie nothwendig aber es vom Anfang war, gewisse Namen zu erfinden, um die im Menschen selbst vorgehende, nicht in die Sinnen fallende Operationen andern bemerklich zu machen: so möglich ward es nachher, da man einmal nun schon, gleichsam durch ein stillschweigendes Seelenverständniß, hierüber einig geworden, in Ansehung aller andern Dinge sich mitzutheilen; weil aller menschliche Begrif in diese zwei Quellen der äussern und innern Wahrnehmung (Empfindung und Reflexion) zurükkehren muß.

Natur und Sprache.

Wortbedeutung.

So viel gute Gedanken, welche andern zum Nuzen und Vergnügen gereichen können, müßten unfruchtbar in der Seele vergraben liegen bleiben, wenn sie nicht durch äusserliche Zeichen andern anschaulich gemacht werden könnten. Alle wechselseitige Theilnehmung würde ohne jene Gedankengemeinschaft aufgehoben. Artikulirte Töne, Worte, durch ihre Leichtigkeit und Mannichfaltigkeit, waren für jenes Bedürfniß der Mittheilung, und die Menge und Verschiedenheit der mitzutheilenden Gedanken und Empfindungen, das allerentsprechendste Mittel. Nicht irgend eine innere und natürliche Verknüpfung, zwischen einem solchen Schall und einem solchen Begrif, machten den einen zum Zeichen des andern. Sonst müßten alle Völker nur eine Sprache haben. Willkührlich legten die Menschen auf einen solchen Laut einen solchen Begrif. Jedes Wort ward sinnliches Zeichen der Gedanken. Seine Bedeutung ist — Begrif?

Was für Begrif? — Zunächst und hauptsächlich kein anderer, als der in der Seele des Redenden

selbst liegende Begrif. Sei es, daß wir unsere Gedanken, das Gedächtniß zu erleichtern, für uns niederzeichnen, oder andern uns mittheilen wollen: in einem und in dem andern Fall suchen wir doch nur, den in uns selbst vorräthigen Begrif durch Worte abzubilden. Nie darf ich die Worte des Redenden für etwas anderes als genau für den Abdruk seiner eigenen Vorstellung nehmen. Nie etwa den Begrif, die Vorstellungsart eines andern unterstellen; auch nie sie für den Abdruk der Sache selbst und einer reellen Eigenschaft halten. Ich verliere die Bedeutung, so bald ich den Begrif des Redenden verliere. In diesem Sprachgesez kommen alle Menschen überein. Jeder knüpft an die Worte, die er gebraucht, nur immer den in ihm selbst liegenden Begrif. Etwa lernte das Kind unter dem Merkmal von etwas Rothgelben den Namen — Gold; und nennet auch nun diese Farbe an dem Schwanz des Pfauen — Gold. Ein anderer kennet das Gold, nebst jener Farbe, auch unter seiner bestimmten Schwere, und überall, wo er diesen Namen anwendet, denkt er sich auch diese Farbe und diese Schwere. Ein dritter legt noch andere Eigenschaften in seinen Begrif von Gold, und stellet auch diese nun immer dem Gebrauch des Namens unter.

Nichtsdestoweniger schieben die Menschen nebst jener wahren und einzigen Wortbedeutung ingeheim noch ein zweifaches Verhältniß ein, wornach sie ihre Worte nun gleichfalls für bedeutend halten.

1. **Bedeutend** (besonders in Ansehung der einfachen Modalbegriffe), auch für den im Gemüth dessen liegenden Begrif, mit dem sie reden. Ohne diese Vorausseżung würden sie glauben müßen, von dem andern nicht verstanden zu werden. Und Töne gebrauchen — zugleich als Zeichen eines in dem **Redenden**, und eines andern, davon verschiedenen, in dem **Hörenden** vorauszusezenden Begrifs: wäre eben so viel, als mit **zwei Zungen** reden wollen. Eben hierbei aber wird oft aus Nachläßigkeit zu wenig geprüft, ob dann wirklich so ganz der nemliche Begrif, wie ihn der Redende hat, auch in der Seele des Hörenden liege.

2. **Bedeutend** (besonders in Ansehung der Substanzen), auch für die **Realität** der **Gegenstände** selbst. Indem die Menschen nicht von lauter idealischen Wesen sich zu unterhalten scheinen wollen, legen sie ihren Worten auch schon die **Realexistenz** der Dinge unter (wovon hernach ausführlich). Ueberhaupt aber ist es eine Quelle der Sprachdunkelheit und Sprachverwirrung, wenn wir irgend etwas anderes, als genau den in unserm Gemüth vorhandenen Begrif unsern Worten unterstellen.

Folgen aus dem Vorigen sind:

Erstens, die aus dem öftern und gewohnten Gebrauch eines solchen Worts für einen solchen Begrif

entstehende Mentalverbindung des einen mit dem andern. Ein solcher Schall weket in der Seele einen solchen Begrif; und man glaubt, so bald man nur den Namen irgend einer bekannten sinnlichen Eigenschaft oder Substanz gehört, die Sache selbst gleichsam vor Augen zu haben.

Zweitens, die Anhänglichkeit oft mehr an die Worte, als an die Sache. Wir haben von der ersten Kindheit gewisse Töne gelernt. Sie sind uns gegenwärtig und geläufig geworden. Auch wohl in dem reifern Alter, wo reelle Erkenntniß der wichtigste Gegenstand des Menschen werden soll, haben wir etwa noch nicht geprüft, ob? und wofür? dann jene Töne nun eigentlich bedeutend seyen. Und dennoch sprechen wir, wie Papagaien, die gelernte und geläufige Töne nach — und denken nichts.

Drittens, das unentwendbare und unverlezliche Recht eines jeden Menschen, was für Begriffe er nur immer will, mit seinen Worten zu verbinden. Keine menschliche Macht vermag, bei dem nemlichen Wort auch ganz völlig den nemlichen Begrif in die Seele des einen und des andern, oder mehrerer, zu legen. Der gewaltige August bekannte daher — "daß er nicht einer einzigen Vokabel das Bürgerrecht geben könne", d. h. nicht verordnen könne, für welchen Begrif genau ein solches Wort im Volk bedeutend werden solle. Zwar können, durch still-

schweigendes Einverständniß und lange Gewohnheit, gewisse Töne für gewisse Begriffe so eigen werden, und sind es unter allen Völkern, daß, wer irgend einen andern Begrif damit verbinden wollte, ein solches Wort mißbrauchen würde, und von andern nicht verstanden werden könnte. Aber wie ungereimt dies auch an sich dann immer ist, so wahr bleibt es, daß die Freiheit, bei jedem Wort zu denken, was er will, durchaus dem Menschen nicht genommen werden kann.

Allgemeine Bezeichnung.

Gründe derselben.

Schiklich scheinen dürfte es, jedes einzelne Ding in der Natur, so, wie es von jedem andern gesondert, existirt, auch mit einem eigenen Namen zu bezeichnen. Und doch ist es nicht so. Bei weitem der größte Theil aller menschlichen Sprachen bestehet aus Gemeinnamen. Nicht Nachläßigkeit oder Zufall ist der Grund hiervon, sondern Absicht und Nothwendigkeit.

1. Weil es an sich unmöglich ist, alle die in der Natur einzeln vorkommende Dinge mit eigenthümlichen und besondern Namen zu belegen. Zum Sprachgebrauch gehört wesentlich die Verbindung zwischen Begrif und Wort. Und hierzu wird das Bemerken und Behalten jedes solchen Begrifs und jedes solchen Namens erfordert. Aber jedes einzelne Ding — Thiere, Bäume und Pflanzen, und was nur irgendwo unsern Sinnen dargestellt wird, unter seinem eigenen Begrif und eigenen Namen zu bemerken und zu behalten, übersteiget alle Kräfte des menschlichen Geistes. Schon bewunderte man es, wenn ein Kaiser alle seine Soldaten einzeln bei ihren Namen kannte.

Nun vollends — jedes Thier in der Heerde, jeden umherfliegenden Raben, jedes Sandkorn, jedes Laub ꝛc. mit eigenthümlichen Namen zu benennen: haben die Menschen gar weislich niemals unternommen. Auch der allerfähigste Kopf kann dies nicht fassen.

2. Und könnt' er es, so wär' es doch ein überflüßiges und zweckloses Geschäft. Menschenkommerz und Gedankengemeinschaft ist der Sprache erster Zwek. Und diese gründet sich auf Identität der Begriffe. Vermittelst der Worte *suchen wir* den nemlichen Begrif, wie wir ihn haben, auch in dem andern zu erweken. Aber der allergrößte Theil der dem einen vorgekommenen einzelnen Dinge ist es nicht so auch dem andern. Genau unter ihrer Individualität genommen, sind sie ihm unbekannt und fremd. Und wozu nun diese Anhäufung einzelner Namen, wenn die dadurch bezeichnete einzelne Begriffe in der Seele des andern überall nicht vorhanden sind?

3. Eine Partikularbezeichnung aller einzelnen Dinge wäre überdies zur Erweiterung der Realkenntniß größtentheils völlig unfruchtbar. Realkenntniß wird zwar von Einzelnheiten ausgeführt, aber durch Verbreitung über ganze Klassen und Ordnungen von Dingen, viel eher und leichter erweitert. Und eben hierzu dienet vorzüglich die allgemeine Bezeichnung. Alle die Gemeinbegriffe jener Klassen und Ordnungen, innerhalb gewisser Grenzen schon fester beschränkt,

werden

werden nicht, wie die der Individuen, mit jedem Moment über den menschlichen Fassungskreis vervielfältiget.

Aus obigen Gründen sind die Menschen meist bei der allgemeinen Bezeichnung stehen geblieben. Nur wo ein wichtiger Nuzen, oder eine besondere Absicht es zu erfordern schien, legten sie den einzelnen Dingen zu genauer Unterscheidung auch eigenthümliche Namen bei. Vorzüglich war dies der Fall mit der Menschengattung. In dem häufigen Umgang mit Menschen wurde die Individualbezeichnung zur Nothwendigkeit. Auch Länder, Städte, Flüsse, Berge ꝛc., so viel wichtige Gegenstände menschlicher Unterhaltungen und Geschäfte, mußten durch so viel einzelne Namen kennbar gemacht werden. Und überall, so bald es nöthig ist, gewisse einzelne Dinge, auch in Abwesenheit, andern bemerklich zu machen, bedienen sich die Menschen auch eigenthümlicher Namen: wie z. B. der Stallmeister etwa seine Pferde, eben so, wie seine Knechte, mit Namen nennet; unter dieser Namensproprietät jedes von dem andern desto richtiger zu unterscheiden.

Ursprung der allgemeinen Zeichen.

Wie aber die allgemeine Bezeichnung entstanden sei? — Alles existirt in der Natur als ein so bestimmtes einziges Ding. Durch Abstraktion — Sondern des Raums und der Zeit, und alles dessen, was dies Ding in seiner eigenen und einzigen Existenz bestimmt, wird der einzelne Begrif generalisirt, d. h. eine Menge derselben unter einer Gemeinschaft gewisser Merkmale in der Vorstellung zusammenbeschlossen. Und für jeden solchen Gemeinbegrif wird nun auch ein Gemeinname als Zeichen festgestellt.

Am Menschen selbst sehe man die stufenweise Bildung und Fortschritte menschlicher Begrifsbezeichnung! Kinder erlangen zuerst von den zunächst sie umgebenden Menschen blos einzelne Begriffe. Die Vorstellung von Amme und Mutter, wie das Gemälde derselben, ist blos individuelles Bild in der Seele des Kindes. Auch die Namen, nachdem das Kind sie gelernt, Amme und Mutter, bezeichnen nur einen solchen einzelnen Begrif, ein solches einzelnes Ding. Nach und nach, bei weiterm Umgang mit Menschen, lernt das Kind auch andere, dem Vater und der Mutter

in der äusserlichen Form und Beschaffenheit ähnliche Wesen kennen, und entwikelt in sich den Begrif von Mensch. Unter diesem Gemeinnamen wird der Begrif nun schon, vermittelst Weglassung dessen, was den vorhin bekannten Individuen, Hans und Peter ꝛc. eigen war, generalisirt. Späterhin werden dem Kinde wieder andere Dinge kennbar gemacht, die vom Menschen zwar verschieden, doch auch gewisse Beschaffenheiten mit dem Menschen gemein besizen — leben, empfinden ꝛc., wie der Mensch. Vermittelst Weglassung dessen, was dem Menschen besonders eigen ist, wird der noch allgemeinere Begrif von Thier in der Seele gezeichnet, und unter diesem Namen nur die gemeinschaftliche Qualitäten solcher Wesen ausgedrükt. Auf diesem Wege der Abstraktion hebt sich der menschliche Verstand, von Stufe zu Stufe, immer weiter zur Begrifsallgemeinheit hinauf — von Thier zu Körper, von Körper zu Substanz, und endlich zu dem obersten Begrif von einem Ding überhaupt. Ueberall lässet man das Eigene eines vorigen Begrifs hinweg, und das Uebrigbleibende giebt unter einem allgemeinen Namen, nun wieder einen allgemeinen Begrif.

Anwendung
auf
Geschlechter und Arten.

Was bedeuten diese Namen? Ist Aehnlichkeit denn nur im Verstande? oder selbst in der Natur? Kennen wir dann auch der Dinge Wesen? — Alle die Generalien oder Universalien unserer Erkenntniß (Worte oder Begriffe, unter einer gewissen Generalität genommen) liegen ausserhalb der wirklichen Natur, sind blos Geburten des menschlichen Verstandes, und dienen für eine bestimmte Absicht als Zeichen. Gemeinname ist vorstellendes Zeichen eines Gemeinbegrifs. Gemeinbegrif — vorstellendes Zeichen gewisser, mehrern Dingen zukommender Eigenschaften. Gemeinheit, als solche, findet sich nicht in der Natur. Jedes Ding existirt in der Natur von jedem andern gesondert und für sich. Nur durch eine Funktion des Verstandes werden mehrere solche Dinge, nach gewissen Beschaffenheiten, in ein gewisses Verhältniß zusammengestellt, und miteinander zugleich der Seele wahrnehmbar gemacht.

Und was der Gemeinname nun eigentlich bedeutet? — Nicht ein Individuum: sonst wär' er ein eigenthümlicher Name. Auch nicht mehrere

Individuen (als solche): sonst wäre die einfache Zahl, z. B. Mensch, und die Pluralität, z. B. Menschen, einerlei. Ueberall nicht etwas Einzelnes, Existirendes, wie es an sich selber ist, sondern eine bestimmte eigene Art solcher Dinge (Species), ein abgezogener (abstrakter) Begrif gewisser Eigenschaften, wie sie bei mehrern Dingen angetroffen werden — ist die eigentliche Bedeutung des Gemeinnamens. Was diesem Begrif entspricht, d. h. wo die in einem solchen Begrif liegende Eigenschaften sich finden, gehört zu dieser Art (hat das Wesen dieser Art). Und was zu dieser Art gehört, hat Anspruch an den Namen dieser Art. Was Mensch ist (von Menschenart), was Menschenwesen, d. h. Konformität mit diesem einmal festgesezten (abstrakten) Begrif vom Menschen hat, das heißt auch Mensch. Das Wesen irgend einer Art, als abstrakter Begrif, kann daher nun auch nichts anderes, als die Erzeugung eines abstraktionsfähigen Verstandes seyn. Allerdings arbeitet die Natur manche ihrer Werke, im Thierreich besonders, und was aus Samen erzeugt wird, mit einer merklichen Aehnlichkeit aus. Aber diese Aehnlichkeiten aufzufassen, allgemeine Begriffe hiernach zu entwerfen, unter Anknüpfung gewisser Namen sie als Formen in der Seele gleichsam aufzustellen, und die vorkommende Gegenstände, jenachdem sie einer solchen Gemüthsform, oder einem in uns vorhandenen abstrakten Begrif entsprechen, unter diese Art und den Namen dieser Art zu ordnen: ist blos Werk des Verstandes. Das ist Mensch — das ist Pferd;

das — Gerechtigkeit, das — Grausamkeit das — eine Bouteille, und das — eine Uhr ꝛc. was heißt dies anders, als die Dinge unter specifischen Namen, die wir zu Zeichen abstrakter Begriff gemacht haben, von einander unterscheiden? Der im Gemüth liegende Begrif ist das Medium, ein solches einzelnes Ding mit einem solchen Namen zu verknüpfen. Dies Ding entspricht diesem Begrif: darum nenn' ich es mit diesem Namen. Das specifische Wesen ist darum, und kann nichts anderes seyn, als irgend ein abstrakter Begrif, wie wir ihn in uns selbst haben. Und nach Verschiedenheit des abstrakten Begrifs, den etwa der eine oder der andere von der nemlichen Sache hat, stellet auch wohl der eine etwas unter diese Art und diesen Namen, und der andere unter einen andern. Der eine nennet das — Geiz, der andere nicht. Auch in der uns bekanntesten Menschenart wurde ja schon bisweilen gezweifelt, ob diese oder jene Leibesfrucht, von einem Weibe gebohren, wirklich Mensch heissen könne? Wäre diese Art, wofür dieser Name gehört, von der Natur unmittelbar gezeichnet; wäre die Bestimmung einer solchen Art nicht von einer verschiedenen Begrifsbildung des menschlichen Verstandes — welche und wie viel einfacher Ideen derselbe etwa in den abstrakten Begrif schon eingelegt, und mit diesem Namen bezeichnet — wäre sie nicht abhängig davon: so könnte nie einige Ungewißheit oder Zweifel entstehen, wo der Name einer solchen Art zu gebrauchen sei.

Nun aber bestimmet jeder solcher abstrakter Begrif ein solches specifisches Wesen. Jedes solches Wesen muß von jedem solchen andern Wesen gesondert seyn. Das Wesen des einen kann nicht das Wesen eines andern seyn. Regen und Schnee, jedes unter seinem eigenen Begrif, sind in ihrem Wesen so verschieden, wie Wasser und Erde. Eine runde und ovale Figur — wie Schaf und Bok, d. h. ich kann so wenig Schnee für Regen denken, für die runde so wenig die ovale Figur, als Erde für Wasser, oder Bok für Schaf. Die abstrakte Begriffe, d. h. die Wesen der Dinge lassen sich nicht mittheilen oder verwechseln. Nach einem gedoppelten Sinn, den man mit dem Wort „Wesen„ verbindet, lässet sich behaupten, daß wir der Dinge Wesen kennen, und nicht kennen. Wesen (essentia), der ersten ursprünglichen Bedeutung des Worts nach, bezeichnet das, wodurch jedes solches Ding an sich selbst zu dem bestimmt wird, was es ist; die eigene völlige Konstitution jedes solchen einzeln Dinges in der Natur: wobei vorerst noch auf den Namen, und wie das Ding nun immer heissen mag, überall nun nicht gesehen wird. Nachdem man in den Schulen angefangen, die Dinge unter gewisse Geschlechter und Arten zu vertheilen, und jedem solchen Geschlecht oder Art einen bestimmten Namen anzuknüpfen, hat man für jenes wahre originelle und einzelne Wesen ein künstliches, allgemeines und abstraktes Wesen untergeschoben. Indem man nun von Wesen

redet, verstehet man nicht die völlige, primitive, innere Konstitution jedes solchen einzeln Dinges selbst — wovon alle die an ihm wahrnehmbare koexistirende Beschaffenheiten abhängig sind; sondern blos eine gewisse Kollektion solcher, in einem abstrakten Begrif vereinigter, und mit einem solchen Namen bezeichneter Beschaffenheiten. Nenne man jenes das Real- und dieses das Nominalwesen. Jenes innerste originelle Wesen der Körpersubstanzen kennen wir nicht. Alles, was unsere Erkenntnis zu erreichen vermag, sind gewisse an ihnen befindliche, *sinnliche* Qualitäten. Eine solche Vereinigung solcher sinnlicher Beschaffenheiten legen wir in einen abstrakten Begrif, und unter einen solchen Namen. Das sind unsere Wesen. Und hiernach ordnen wir Arten und Geschlechter. Nur Verstandesformen sind es; nicht so von ihr selbst bestimmte, abgemessene, bleibende Formen oder Typen der Natur. Wo blieben sonst so viel monströse Geburten jeder Thierart? wenn die Natur überall nach einem beständiggleichen Typus ihre Werke bildete?

Jene Unterscheidung des Reellen- und Nominalwesens findet allein bei Substanzen statt. In Ansehung der einfachen und Modalbegriffe gilt beides für eins. Das Wesen eines Triangels ist nichts anderes, als der Begrif. Aber was anderes ist die mir unbekannte innerste Konstitution (Realwesen) des Goldes, wovon ich einen Ring am Finger tra-

ge; und was anderes, der Begrif von etwas gelben, schweren, ziehbaren ꝛc. was ich unter diesem Namen bezeichne.

Nur in Hinsicht auf diese abstrakte, nominalische Wesen, d. h. einen vorangestellten, festen Begrif, nicht aber auf die physische, einzelne Wesen, gelten die bekannte Säze: daß die Wesen der Dinge durchaus unveränderlich und unzerstörbar seien. In der Natur ist gar nichts unveränderlich. Das Gras, welches heute auf dem Felde stehet, gehet morgen vielleicht in die Substanz eines Schafs, und von da in Menschen über. Aber die Begriffe, Gras — Schaf — Mensch, jeder bleibet ewig von dem andern gesondert. Wie auch immer die Individuen, Alexander und sein Bucephalus (ihrem Existenzialwesen nach) sich verändern mögen: die Art — Pferd und Mensch, (als abstrakter Begrif) bleibet unverändert die nemliche, wenn überall sogar kein solches Ding in der Natur irgendwo vorhanden wäre. Die Realexistenz gehöret nicht nothwendig zum Begrif. Ein Cirkel bleibt ewig ein Cirkel, wenn es schon vielleicht in der Natur noch keinen strengmathematischen Cirkel gab. Und hätt' es auch nie ein wirkliches Einhorn gegeben; so stehet darum nicht weniger der Begrif von Einhorn so unveränderlich fest, als der von Pferd.

Einfache Begrifsbezeichnung.

Alle unsere Namen weisen zwar zunächst auf die im Gemüth liegende, dadurch zubezeichnende Begriffe. Aber die Namen der einfachen Begriffe, der Modalbegriffe und der natürlichen Substanzen, jede dieser Arten unterscheidet sich durch etwas eigenes.

Und worin bestehet die Eigenheit der einfachen Begrifsnamen?

1. Die Namen der einfachen Begriffe (wie auch die der Substanzen) weisen zugleich auf solche, ausser dem Begrif, in der Natur vorhandene Gegenstände und Beschaffenheiten, als Original, von dem sie ihren ersten Ursprung genommen, z. B. solche Farben, Töne, Beschmak, (auch so, Berg, Fluß, Wald ꝛc.) wohingegen die gemischte Modalbegriffe für nichts anderes gelten, als Begrif.

2. Die Namen der einfachen Begriffe (wie auch die der Modalbegriffe) leiden nicht, wie die der natürlichen Substanzen, einige Unterscheidung des Sach- und Namenwesens. Beides gilt hier für eins, (denn die einfache

Begriffe entstehen unmittelbar von dem Eindruk der Dinge selbst; und die Modalbegriffe sind an sich selbst nichts anderes, als Ideen).

3. Nur die Namen der einfachen Begriffe lassen sich nicht definiren. — Eine Definition soll dienen, den aufzuklärenden Begrif vermittelst anderer Worte faßlich und gleichsam anschaulich zu machen. Wie wollte man aber einen völlig unzusammengesezten Begrif durch einen Zusammensaz von Worten richtig bezeichnen, wovon jedes schon für sich einen eigenen Begrif ausdrükt? Etwa durch ein anderes bekannteres Wort kann ich dem andern die Bedeutung bemerklich machen. Aber Synonymen erklären nichts. So wenig als man es Erklärung nennen wird, wenn in einem französischen Diktionarium das Wort „motus„ durch „mouvement„ gegeben wird: eben so wenig kann es für Erklärung gelten, wenn ich Bewegung durch Uebergang (von einem Ort zu dem andern) verständlich machen wollte. Eines ist gerad so viel, als das andere. Wie ich sagen kann — Bewegung ist Uebergang: eben so — Uebergang ist Bewegung. Aber ich weiß nicht mehr, als vorhin. Mit aller Erklärung wird der Blinde doch ewig keinen Begrif von Licht erhalten. Wohl kann der Physiker einem, der den Begrif von Licht schon vorher

hatte, die Ursachen des Lichts erklären. Aber den einfachen Eindruk der Empfindung selbst, wird er dem Blinden so wenig geben können, als irgend eine Beschreibung eines verwundenden Instruments, die Vorstellung des Schmerzens in dem zu erregen vermag, der eine solche Empfindung nie gehabt. Alle unsere einfache Begriffe müssen durch die unmittelbare Gewahrnehmung der Dinge selbst in dem Gemüth hervorgebracht werden. Und alle Worte können hierzu durchaus nicht helfen. Worte sind ja doch nur Töne. Und einem, der diese Empfindung nie gehabt, vermittelst wörtlicher Beschreibung (ausser etwa in Zurükführung und unter einer gewissen Aehnlichkeit mit einer vorhin schon gehabten Empfindung) den Geschmak eines Apfels, das Roth und Weiß beibringen wollen, heißt eben so viel, als machen wollen — daß Töne sichtbar und Farben hörbar werden, und das Gehör statt aller Sinnen gelten, d. h. daß wir auch mit den Ohren schmeken, riechen, sehen sollen. Eine Philosophie des Sanchopancha! der seine geliebte Dulcinea mit den Ohren sehen konnte. Jener Blinde, nachdem er lange und mühsam durch seine Freunde sich über Licht und Farben unterrichten lassen, rühmte sich, daß er nun schon wisse, was Purpur sei. „Und was?„ fragte man ihn. „So etwas, antwortete der Blinde, wie der Schall einer

Trompete.„ Und dies wird der Fall auch immer seyn, wenn wir glauben, einfache Begriffe anders als durch die unmittelbare Wahrnehmung der Gegenstände erlangen zu können. Nicht so mit den zusammengesezten Begriffen! Ein Begrif und Name, der eine gewisse Kollektion einfacherer Ideen zusammenbefaßt, leidet allerdings, durch Aufzählung dessen, was seinen Inhalt konstituirt, vermittelst anderer Worte, wofern nur die dadurch bezeichnete einfache Begriffe schon in ihm vorräthig sind, auch ohne die unmittelbare Gegenwart eines solchen Dinges, eine Aufklärung. So kann ich einem Blinden wohl eine Erklärung von einer Bildsäule, nicht aber von einem Gemälde geben. Die einfache Begriffe von den Farben mangeln ihm. Eben hierdurch gewann jener Maler den Preis über den Bildhauer. Beide überlieſſen das Urtheil von der Vorzüglichkeit ihrer Kunst einem Blinden. Man führte den Blinden zu einer Statue. Indem er mit der Hand sie begriff, und die ganze Bildung des menschlichen Körpers darin ausgedrükt fand, bewundert' er die grosse Kunst des Meisters. Man ließ ihn sodann eben so auf einem Gemälde herumgreifen. Das ist, sagte man ihm, wie er einen Theil nach dem andern berührte, Kopf — Auge — Stirn — Nase — Mund ꝛc. Voll Staunens „ welche göttliche

Kunst!„ rief der Blinde, „auf einer Tafel dies alles abzuzeichnen, wovon ich nichts empfinde.„ — Wer auch in seinem Leben einen **Regenbogen** nie gesehen hätte, bei vorräthigem Begriff von **Grösse, Lage, Figur, Farben** ꝛc. würde vermittelst Aufzählung dieser Bestandbegriffe einer völlig deutlichen Erklärung davon fähig seyn. Aber für einen **Blinden** würde jede solche Beschreibung durchaus unverständlich seyn; weil jene **Farbenordnung** nur einzig durch die Empfindung und Erfahrung *ihm* gegeben werden mußte.

4. Und ohne alle Erklärung haben dennoch jene einfache Begriffe und Namen einen **höhern Grad** von **Klarheit** und **Stetigkeit** vor allen andern voraus. — Bei einem ganz einfachen Eindruk kann nicht leicht einiger Anlaß zu irren und zu streiten entstehen. Wer einmal weiß, daß diese Farbe, wie er sie an **Milch, Schnee** ꝛc. findet, „weiß„ genennet wird, der irret nun nicht. Ganz anders bei den zusammengesezten Begriffen der **Accidenzen** (modi) oder **Substanzen**! wo der eine mehr, der andere weniger einfache Begriffe mit einem solchen Namen verbindet! der eine diese, der andere — andere Charaktere zum Richtmaas nimmt: woraus oft Mißverstand, Verwechslung der Namen, und viel unnüzes Streiten entstehet.

5. Einfache Begriffe und Namen lassen sich nicht, wie die zusammengesezte, durch Weglassung eines Theils ihres Inhalts generalisiren, oder zu einer stufenweise steigenden Allgemeinheit hinaufführen. Jeder einfache Eindruk bleibt, was er ist, leidet keine Abnahme noch Zusaz. Weiß und Roth und Gelb ꝛc. wurden zwar unter den allgemeinen Namen „Farbe„ gestellet: nicht als könnte aus jedem solchen, an sich einfachen Eindruk, vermittelst der Abstraktion, noch etwas weggelassen, und nur das gemeinschaftliche mit dem Namen „Farbe„ bezeichnet werden; sondern dieser allgemeinere Name bezeichnet nur ihre gemeinschaftliche Hervorbringungsart, das gemeinschaftliche Organ (Auge), wodurch sie miteinander wahrgenommen werden müssen. Auch so! der noch allgemeinere Name von sinnlichen Qualitäten (Farben, Geschmak, Geruch, Gefühl,) bezeichnet wieder nur etwas gemeinschaftliches in der Produktion dieser Begriffe, wiefern jeder derselben nur durch einen eigenen Sinn — Farbe nur durch Gesicht; Ton nur durch Gehör ꝛc. erhalten werden kann; in Unterscheidung der mehrsinnigen Begriffe, z. B. Ausdehnung, Zahl und Bewegung, Vergnügen und Schmerz, deren wir durch verschiedene Sinne empfänglich sind.

6. Der Begrifsinhalt der einfachen Namen (auch der Modalbenennungen) hänget **gar nicht**; der aber der selbſtſtändigen Namen — **zum Theil**, und der, der zuſammengeſezten Modalbenennungen **gänzlich** und **allein** von der **Willkühr** ab. (Davon in der Folge.)

Modal-

Modalbenennungen.

Als Eigenheiten derselben bemerke man, das Willkührliche — das Zwekmäßige — das Nominale — das Idealische — das Zusammengesezte — das Bedeutende.

1. Alle die gemischte Modalbegriffe (Modalwesen) sind blos ein Werk des Verstandes; nach Willkühr von dem Verstande gewebt, ohne Voraussezung, oder Hinsicht auf Realexistenz.

Eben dadurch unterscheiden sie sich von den einfachen Begriffen — die der Verstand auf keine Weise aus sich selbst zu erzeugen vermögend ist; sondern allein von den in der Natur vorhandenen, ihn so afficirenden Gegenständen in ihm hervorgebracht werden können. Dann auch von den selbstständigen Begriffen — die der Verstand nur unter Voraussezung eines in der Natur so vorhandenen Originals, als einem solchen Urbilde entsprechend, in sich entwirft. Die zusammengesezte Modalbegriffe sind blos willkührlich so vereinigte, und unter einem solchen Namen bezeichnete Beschaffenheiten. Auf Realexistenz kommt es hierbei nun gar nicht

an. Eine solche Handlung soll **Ehebruch**, Incest ꝛc. heissen. Mag es einen solchen A.. in der Natur je gegeben haben, oder nicht: macht nichts. Der Begrif ist für sich selbst **Original**. Nicht Schaffung irgend eines **neuen** Begrifs, sondern blos willkührliche Vereinigung, gewisser schon in der Seele vorhandener einfacher Begriffe, und Bezeichnung mit einem solchen bestimmten Namen, ist dabei das ganze Geschäft des Verstandes. Ehe es noch einen **Kirchenräuber** und einen **Ehebrecher** gab, konnte man von beiden schon die Begriffe feststellen. Und ein Gesezgeber konnte über Handlungen disponiren, ehe dergleichen es noch gegeben hatte. Auch der Begrif von **Todtenauferstehung** sezt darum noch keine wirkliche Auferstehung voraus. So haben die Menschen auch, in Hinsicht auf die Wichtigkeit der Sache, nach Willkühr etwa gewisse Kollektionen einfacher Begriffe mit besondern Namen bezeichnet, und andere in der Natur eben so sich findende Vereinigungen unbezeichnet gelassen. **Parricidium** machte man zu einem specifischen Namen des Mordens eines Vaters (einer Mutter). **Morden** eines **Schafs** findet sich eben so in der Natur. Aber weil es weniger wichtig war, blieb es ohne einen specifischen Namen.

Aus dem **Willkührlichen** dieser Begrifsbezeichnung erkläre man sich die **Schwierigkeit**, manche solche Begriffe aus der einen Sprache in die andere überzutragen, und mit einem völlig passenden Namen

auszudrüken. Es fehlt an einer festen, in der Natur vorhandenen Norm. Die *Versura* der Römer und das *Korban* der Juden, dürfte in einer fremden Sprache mit einem völlig passenden Namen schwerlich auszudrüken seyn. In unsern Diktionarien wird von zehen fremden Worten vielleicht kaum eines, seinem eigentlichen Begrif nach, richtig bezeichnet. Der Römer *hora*, *pes*, *libra*, und das englische *hour*, *foot*, und *pound*, wie übel würde der in seinem Kalkul bestehen, der eines für das andere nehmen wollte?

Alle diese specifische (abstrakte) Wesen sind daher nichts anders, als blos willkührliche Webung des Verstandes.

2. Bei allem Willkührlichen aber haben die zusammengesezte Modalbegriffe eine absichtliche Beziehung auf Menschenleben und Menschenkommerz.

Leichte und kompendiöse Mittheilung ist der Zweck der Sprache. Zu Vermeidung des langweiligen Aufzählens der einzelnen Begriffe, haben die Menschen in Ansehung solcher Gegenstände, die von einem häufigen oder wichtigen Gebrauch im menschlichen Leben sind, mehrere einzelne Begriffe unter einem gewissen Namen gesammelt, und jede so bezeichnete solche Vereinigung zum Wesen einer solchen Art bestimmt. So hat man aus der unzählbaren Menge menschlicher

Handlungen und Gesinnungen, für **moralischen** und **rechtlichen** Gebrauch, diejenige besondere ausgehoben und mit specifischen Namen bezeichnet, welche auf Menschengesellschaft und Menschenwohl einen eigenen Einfluß haben.

3. Nur der **allgemeine Name** ist das Band, welches die so vereinigte Begriffe, als Einheit zusammenhält.

Da hierzu in der Natur kein beständiges, festes Original vorhanden ist, so würden die einzelne Begriffe, ohne einen solchen Namen, der sie, so **zusammen verbunden**, dem Gemüth gleichsam anschaulich macht, isolirt und gesondert bleiben müssen. Wie viel Vorstellungen liegen in den einzigen Namen von einem (römischen) **Triumph**? Ohne diesen Namen müßten alle die einzelne Theile eben so, wie bei der Beschreibung irgend eines andern Schauspiels, wofür wir keinen specifischen Namen haben, **einzeln** aufgezählt werden. Und was daher nicht mit einem eigenen Namen bezeichnet ist, das gilt auch nicht für eine eigene Art. **Parricidium** wurde eine eigene Art. Nicht so! Morden — mit dem **Degen, Beil** ꝛc.

4. Wie die **Substanzialbegriffe** mit den in der Natur vorhandenen wirklichen Dingen, als Original, von dem sie abgezogen wurden, verglichen und realisirt werden müssen: so liegen, in umgewandtem Verhältniß, die zusammengesezte

Modalbegriffe selbst, als Original, den in der Natur hiernach zuordnenden Gegenständen voran.

Anmerk. Auch Locke erkennet damit Verstandesbegriffe, d. h. vor aller Erfahrung, und von ihr unabhängig im Verstande gewebte Begriffe: nur nicht im kantischen Sinn, d. h. blos dem Zusammensaz nach, nicht aber in Absicht auf den Stof. Was auch für einfache Begriffe nun immer in dem Zusammengesezten liegen mögen, die sind, nach Locke, doch immer auch ursprünglich aus Empfindung und Reflexion geschöpft. Nur der Zusammensaz ist ein Werk des Verstandes. Welche einfache Begriffe? und wieviel? man in ein solches Kompositum legen wollte, war der menschlichen Willkühr überlassen. Nach Kant soll auch der Stof selbst vom Verstande, rein aus sich, und von aller Erfahrung unabhängig, hervorgebracht seyn. So werden die einleuchtendste Wahrheiten, durch Uebertreibung, in der kantischen Philosophie zum Räthsel gemacht.

5. Unsere Modalbegriffe sind oft viel mehr zusammengesezt, als die selbstständige Begriffe.

Da jene bloß willkührliche Vereinigungen sind, so legen die Menschen, um der Abkürzung willen,

und zur leichtern Mittheilung, oft sehr viel einfache Begriffe miteinander in ein einziges solches Abstrakt, und unter einen einzigen solchen Namen. Welch ein Zusammensaz von Begriffen in dem einzigen Wort — Procession!

6. Wie der Mensch die meiste einfache und selbstständige Begriffe, deren bleibende Urbilder in der Natur selbst gegeben sind, zugleich mit den Namen kennen lernt: so lernen wir umgekehrt meist die Modalnamen eher und früher, als die dadurch willkührlich bezeichnete Begriffe, ihren Inhalt und Bedeutung kennen.

Begriffsbildung, wenn von neuen Begriffen und von der ersten Sprachschaffung die Rede ist, gehet immer der Bezeichnung voran. Erst Begrif: dann Wort! Aber bei schon vorgesammelten Begriffen, und schon unter den Menschen festgesezter Bezeichnung, wäre es ein unnüzes Geschäft, nach eigener Willkühr nun erst allerlei Begrifsvereinigungen zu veranstalten, und mit selbstbeliebigen Namen zu belegen, die von andern nicht verstanden würden. Wir lernen daher zuerst die unter den Menschen schon hergebrachte Namen, und gelangen späterhin, wiewohl oft nur sehr unvollkommen, zur Kenntnis ihrer Bedeutung und ihres Inhalts. Tausend gegen einen, werden viel eher die Namen — Ambition, Ruhm ꝛc. als die Sache kennen.

Benennung der Subſtanzen.

Gemeinnamen ſelbſtſtändiger Dinge in der Natur, wie alle andere Gemeinnamen, weiſen auf irgend einen gemeinſchaftlichen Begrif, worin mehrere einzelne Subſtanzen zuſammentreffen oder zuſammentreffen können. Sei es, daß im Univerſum es wirklich nur eine Sonne gebe: noch wäre der Begrif von Sonne, in der Abſtraktion genommen, ſo daß mehrere Sonnen — wofern deren mehrere wirklich wären, darunter begriffen werden könnten, eben ſo allgemein, als wenn es ſo viel Sonnen, als Sterne gäbe. Und vielleicht im richtigen Standort, und bei einer beſtimmten Entfernung würde jeder Fixſtern für uns eine Sonne ſeyn. Wieder ein Beweiß! daß Klaſſifikation der Geſchlechter und Arten nur Menſchenwerk, nicht unmittelbares Werk der Natur.

Gemeinbegrif, wornach jedes einzelne Ding, unter einen ſolchen Namen, unter eine ſolche Art geſtellet wird, iſt Weſen dieſer Art. Was für Weſen aber? Nominalweſen, in Unterſcheidung eines uns unbekannten (innern) Realweſens. Jenes — eine Vereinigung ſolcher ſinnlicher Merkmale oder Beſchaffenheiten, woran wir nun ein ſolches Ding

erkennen, und wodurch wir es von andern unterscheiden, z. B. das Gelbe, Schwere, Feste ꝛc. an dem Golde. Dieses (das Realwesen) — die innerste, primitive Konstitution, wovon alle jene Eigenschaften miteinander abhängig sind, woran sie halten müssen; der Grund von allem dem, was uns z. B. in dem Golde nun so erscheint.

Beiderlei Wesen sind sehr merklich verschieden. Ich und andere kennen den Menschen nur an einem so figurirten Körper, mit Empfindsamkeit, Bewegung und Vernunft. Dies zusammen giebet den allgemeinen Begrif von Mensch. Und darum nenn' ich jedes Ding, an dem ich diese Eigenschaften so vereiniget finde — Mensch (Nominalwesen). Aber den Grund aller dieser Eigenschaften kenn' ich bei weitem nicht. Kennte ich die ganze innerste Körper- und Seelenfabrik des Menschen, woraus alle jene Bewegungs- Empfindungs- Schluß- und andere Potenzen ihren Ursprung haben — so wie höhere Geister vielleicht, und der göttliche Werkmeister sie ungezweifelt durchschauet: dann würde mein Begrif von meinem gegenwärtigen Begrif so weit abstehen, als der Begrif des scharfsichtigsten Künstlers, der den innersten Bau des ganzen Maschinen- und Räderwerks der berühmten Strasburger Uhr durchschauet, von dem, eines staunenden Bauers, dessen ganzer Sinn nur an Zeiger, Schlag und die äussere Figur sich heftet.

Auſſer jener Beziehung auf einen gemeinſchaftlichen (abſtrakten) Begrif, worunter ſie geordnet werden, iſt an den einzelnen Dingen (genau nach ihrer Exiſtenz genommen) überall nichts weſentlich. Genau als Individuum, als exiſtirendes Ding genommen, kann der Menſch durch eine Krankheit, durch einen Fall ꝛc. ſeine Figur und Farbe verändern, Vernunft und Sinnen und Leben verlieren. Andere Individuen, unter der nemlichen Körperform, können ſehr verſchiedene Geiſtesfähigkeiten beſizen — und warum nicht auch vielleicht, unter einer verſchiedenen Körpergeſtalt, die nemliche Geiſteskräfte? Sobald nur überall die Rede von Weſen iſt, legen wir einen ſchon im Gemüth vorhandenen (abſtrakten) Begrif den hiernach zuordnenden Dingen unter. Vernünftig ſeyn gehört ſo wenig zur Individualität (individuellem Weſen) irgend eines einzelnen Dinges, als Ueberſchrieben ſeyn zur Exiſtenz dieſer Papierbogen. Aber wenn dieſe Papierbogen ein Traktat, und jenes andere Ding, Menſch heiſſen ſoll, (in genauer Beziehung auf den Namen dieſer Art, und den ſchon darunter begriffenen Inhalt,) muß dieſes — vernünftig, und jene — überſchrieben ſeyn.

Von der Beſchaffenheit und dem Inhalt des im Gemüth voranliegenden, ſchon vorauszuſezenden Begrifs hängt alles ab. Nur das nennt jeder weſentlich, was in ſeinem Begrif, von einer ſolchen Art,

als Theil enthalten. Ist Solidität dem Körper wesentlich? — Wer nur Ausdehnung unter Körper zu denken gewohnt, sagt Nein! Wer beides, Solidität und Ausdehnung in seinem Begrif verbindet, antwortet mit Ja! Gesezt, daß eine Materie gefunden würde, die dem Eisen völlig ähnlich wäre, nur nicht in der Eigenschaft, vom Magnet sich anziehen zu lassen. Fehlt nun wohl dieser Materie etwas wesentliches? In ihrer Individualität genommen, gewiß nicht! Ein existirendes, völliges Ding muß doch wohl alles haben, was zu seinem Wesen gehört; oder kann ein Ding ohne sein Wesen seyn? „Aber das specifische des Eisens fehlet ja doch„ — Allerdings! wenn ich das nun schon mit in den Begrif des Eisens gelegt, daß es vom Magnet angezogen werden könne. Alles was man ausser dieser Beziehung auf einen schon vorangestellten abstrakten Begrif von specifischen Differenzen spricht, hat keinen Sinn. Was soll, ausser solcher Beziehung, die specifische Differenz zweier Naturwesen doch seyn? Alles ist bei jedem einzelnen Ding (in Hinsicht seines wirklichen Daseyns) gleich wesentlich; oder besser zu sagen: ohne Beziehung auf einen gewissen abstrakten Begrif, ist bei ihm gar nichts wesentlich. Das Realwesen der natürlichen Substanzen, nach der obigen Erklärung — als die innerste ursprüngliche Einrichtung und Verbindung der uns unwahrnehmbaren Grundtheile, als Princip aller davon abhängigen, in unserm Begrif zusammenverbundenen Eigenschaf-

ten ſolcher Dinge, wird damit nicht aufgehoben. Aber dies Realweſen ſelbſt hat eine Beziehung auf den ſpecifiſchen abſtrakten Begrif; indem wir es blos als den Grund des Nominalweſens, oder der in unſerm Begrif enthaltenen Eigenſchaften unterſtellen. Fürs Individuum (ſeiner Exiſtenz nach genommen) iſt nichts ſo weſentlich, daß es nicht getrennt oder aufgehoben werden könnte.

*) Am deutlichſten wär' es alſo nach Locke — alles in der Natur nach einem zweifachen Reſpekt, Exiſtenz und Weſen, zu unterſcheiden. Exiſtenz weiſet auf das einzelne Ding an ſich. Weſen — auf einen allgemeinen Begrif (Verſtandesoperation), oder irgend eine Klaſſenordnung mehrerer einzelner Dinge. Nun — Nominalweſen (eine Sammlung gewiſſer gemeinſchaftlicher, äuſſerlicher Beſchaffenheiten): und Realweſen (eine als Grund hiervon in der primitiven Einrichtung der Dinge untergeſtellte, uns unerklärbare Realität).

Nicht auf die innere Konſtitution (Realweſen) der Dinge, ſondern auf gewiſſe, im Verſtande vorangeſtellte Begriffe (Nominalweſen) gründet ſich unſere ganze Klaſſifikation der Naturſubſtanzen. Dies iſt eine Pflanze, das ein Maulthier, das ein Pferd: alles in Beziehung auf den, von einer ſolchen Art im Gemüth ſchon liegenden Begrif. Jedes

Ding in der Natur, das diesem Begrif entspricht, bekommt diesen Namen, und gehört zu dieser Art. Individuen, von einer und der nemlichen Art, sind oft in ihren **wirklichen** Beschaffenheiten sehr merklich unterschieden (wie bei physischen Versuchen dies öfters der Fall). Wären die Arten der Dinge nach ihrem wirklichen Wesen vertheilt, so könnten so wenig zwei Dinge der nemlichen Art in ihren Beschaffenheiten verschieden seyn, als zwei gleichseitige **Triangel** oder zwei **Cirkel**. Wir kennen durchaus der Dinge innerstes Wesen nicht. Irgend eine Vereinigung sinnlicher Beschaffenheiten ist alles, woran wir die Natursubstanzen erkennen und unterscheiden. Die kleinste **Pflanze**, das niedrigste **Insekt**, ist für den fähigsten Menschenverstand zu groß. Niemand weiß, was an dem **Stein** unter seinem Fuß, und an dem **Eisen** in seiner Hand **konstitutiv** und wesentlich sei, oder welch innerer Grund das **Eisen** und Blei flüssig mache: nicht **Holz** und **Stein**. Schöpfersweisheit und Schöpferskunst, in jedem Theil des Universum, übersteiget alle Menschenintelligenz unendlich mehr, als die Werke höchster, menschlicher Kunst und menschlicher Erfindung die Fassung und den Begrif des schwächsten und dümmsten Menschenkopfs. So unmöglich es ist, daß der Mensch ohne Gesicht die **Farben**, und ohne Geruch den **Duft** der **Lilie** von der **Rose** unterscheide: so unmöglich ist es auch, nach ihrem innern primitiven, uns völlig unbekannten Wesen, ein **Schaf** von der **Ziege** zu unterschei-

den. Die ſogenannte *formae ſubſtantiales*, wodurch die verſchiedene Arten der natürlichen Subſtanzen beſtimmt werden ſollen, ſind überall keiner deutlichen Erklärung fähig.

Zur Erläuterung der Klaſſenordnung der **körperlichen** Subſtanzen nehme man die gedenkbare verſchiedene **Geiſterarten.** Alle die einfache Begriffe, die wir in den Begrif eines Geiſtes legen, werden zuerſt aus uns ſelbſt, aus der Beobachtung der in uns unmittelbar vorgehenden Operationen hergenommen. Nur indem wir dieſe in uns aufgefundene und wahrgenommene Operationen und Potenzen andern ſolchen Weſen, wie unſer denkender Geiſt, im höhern oder mindern Grad, attribuiren, bilden ſich die ſpecifiſche Begriffe möglicher **Geiſterordnungen** und **Geiſterklaſſen.** Nur das **mehr** oder **weniger** dieſer uns bekannten Proprietäten und Potenzen ſezen wir zur **Differenz.** Und wenn wir auch durch die möglichſte Erhöhung bis zum Begrif von **Gott** uns erheben — der in ſeiner Natur und Eigenſchaften von dem reinſten Engel noch unendlich mehr ſich unterſcheiden muß, als der vollkommenſte Menſch von einem Erdenſtaub; ſo können wir doch nur die vorhin bekannte Kräfte und Eigenſchaften — **Daſeyn, Dauer, Denken, Wollen, Wirken** ꝛc. durch den angeknüpften Charakter der **Infinität** für ihn eigenthümlich und unterſcheidend machen. Und gleichwohl iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß jene höhere Geiſterordnun-

gen, eben so durch specifische eigene, obwohl völlig unbekannte Eigenschaften, wie die manch Arten der sinnlichen und körperlichen Dinge, n blos dem Grad nach, sich unterscheiden. In der tur, der grossen Kette der Wesen, reihen sich wärts, unter dem Menschen, so viel Arten von D gen dicht aneinander. Kleine beflügelte Fische le in luft. Gewisse Geflügel — in Meer und Fl sen; den Fischen so ähnlich, daß man bei Fasten boten sie zur Ausnahme gemacht. Es giebt Thie die zwischen Fischen und Geflügel ein Drittes a machen. Amphibien — land- und Wasserthi zugleich, Meerkazen und Meerschweine! Thie deren Intelligenz nahe an den untersten Mensch reicht. Und zwischen dem Thier- und Pflanzen reich eine so nahe Affinität! daß das Unterste in den einen, vielleicht unmittelbar an das Oberste in dem andern greift. Ueberall niederwärts, in kaum merk baren Graden und Unterscheiden, Wesen an Wesen. Und wer misset diese Kette bis zu der niedrigsten, tod ten unorganischen Materie hinaus? Die unbeschränk te Schöpfersmacht, die Allgüte Gottes, die höchst Weisheit des unendlichen Welterbauers, und die Harmonie des Ganzen machet es wahrscheinlich, daß es aufwärts, über den Menschen, in zahllosen, stei genden Annäherungen zu dem höchsten unendlichen Geist, noch viel mehrere Geisterarten und Gei sterklassen gebe, deren innere specifische Eigenschaf ten wir überall nicht kennen.

Kehre man zu den Körperarten und Körperwesen zurük! Wem es noch zu schwer wird zu glauben, daß alle unsere Specifikationen nichts anderes, als blosse Begrifsvereinigungen sind, die wir unter einem gewissen Namen zusammenbefassen, der frage einen Jamaiker, der nun erst nach England kommt, und zuvor nie Eis gesehen hatte, nun aber im Winter das Wasser in seinem Beken am folgenden Morgen gefroren findet — frag' er ihn: was dies sei? „Verhärtetes Wasser.„ Weil er noch keinen besondern Namen dafür kennet, nimmt er es nun auch so wenig für irgend eine besondere Art, als er die nemliche Brühe, die zuvor warm und flüssig war, nachdem sie kalt geworden und geronnen; oder das geschmolzene Gold von dem in der Hand des Goldschmids, als in seiner Art verschieden betrachtet. So hängen unsere specifische Wesen dann ganz an Begrifsvereinigung und Begrifsbezeichnung.

Ueber folgende Fragen müßte man zuerst einig geworden seyn, wenn man unsere Klassifikationen als in der Natur selbst fest und unveränderlich gegründet betrachten wollte.

War es Zwek der Natur, ihre Werke nach einer bestimmten Anzahl immer gleicher Formen oder Typen auszuarbeiten?

Wird diese Gleichheit in der Produktion der Dinge wirklich und durchgängig so erhalten?

Machen die anscheinende Abweichungen davon, Monstra, etwa auch eine eigene besondere Art?

Kennen wir die von der Natur für jede solche Art so bestimmte, bleibende Wesen?

Kennen wir auch die davon abstammende, darin gegründete Proprietäten und Potenzen der Dinge?

So lange dies alles sich nicht behaupten lässet, können auch unsere Klassifikationen nicht auf jene innere Realwesen gegründet, sondern allein nach gewissen uns wahrnehmbaren sinnlichen Beschaffenheiten unter gewissen Namen geordnet werden.

Von diesen unsern specifischen Wesen von Substanzen bemerke man insonderheit:

1. Wesen (abstrakter Begrif) und Name gilt hier für eins.

Ein solcher Begrif (Begrifsvereinigung) lieget unter einem solchen Namen. Und der Name bedeutet nichts anderes, als eben diesen Begrif. Etwas ausgedehntes und solides ist eben so viel als Körper. Ein vernünftiges Thier eben so viel, als Mensch. Nur befassen unsere selbstständige Begriffe und Namen immer zugleich ein (obgleich uns unbekanntes) Substrat, in dem diese Beschaffenheiten

heiten so vereiniget sind. Ich kann (konkretivisch) sagen, ein Solidum und Extensum (Körper), d. h. ein solches Substrat oder irgend ein Subjekt, mit Solidität und Extension, wird bewegt. Aber unschiklich wär' es zu sagen: Solidität und Extension wird bewegt. Auch so! ein vernünftiges Thier (Mensch), d. h. ein Substrat, was es immer sei, mit Animalität und Vernunft, ist ein sprachfähiges und geselliges Wesen. Aber ich kann nicht schiklich sagen: Animalität und Rationalität (mit Weglassung des Subjekts) ist für Geselligkeit und Sprache fähig.

2. Blos unsere Nominal- (specifische) Wesen sind die Mensur der zu jeder solcher Art gehörigen Dinge.

Gesezt! daß es irgendwo lebendige Geschöpfe gäbe, mit der Figur, Sprache und Vernunft, wie der Mensch, aber mit haarigten Schwänzen, die der Mensch nicht hat. Man fragt: gehören diese nun auch zur Menschengattung, oder nicht? — Welchen Typus die Natur genau für die Menschengattung bestimmt? und ob diese Geschöpfe mit jenem Typus konform? weiß ich nicht. Nicht anders kann ich diese Frage beantworten, als nach einem unter den Menschen einmal angenommenen und festgesezten Begrif. Auch so! wenn es in irgend einem Lande Weiber mit Bärten, und Männer ohne Bärte gäbe. „Durch die Generation, Fortpflanzung

aus Saamen, werden Thier- und Pflanzenarten doch immer unmittelbar von der Natur in ihrer Integrität erhalten.„ — Also doch nur von Thier- und Pflanzenarten würde es gelten, nicht aber von den unzähligen andern Wesenarten. Aber auch für jene scheinet die Generation nicht hinreichend zu seyn. Woher dann so viel abweichende Zwittergeburten aus der Vermischung verschiedenartiger Wesen? Maulthier — von Esel und Pferd. Woher die Misgeburten von einer und der nemlichen Art? Und wenn die Generation *allein entscheiden* soll, was zu jeder solchen Art gehöret, und *nicht*: so müßt' ich wohl zuerst eine Reise nach Indien machen, den Stammbaum aufzusuchen, ehe ich gewiß seyn könnte, daß dies Thier ein Tyger, und diese Pflanze — Thee; die andere — Tobak sei.

Noch einmal! unsere Klassenordnungen und specifische Namen sind nicht auf das innere konstitutive Wesen der Dinge, sondern auf gewisse sinnliche Beschaffenheiten gegründet, wodurch die Menschen die Dinge sich unterscheidbar machen. Und vermittelst dieser Merkmale wissen diese Alltagsmenschen, die so gern ihre Unbekanntschaft mit jenen Realwesen *und* sogenannten, selbstständigen Formen bekennen, die Differenzen und den Gebrauch der natürlichen Dinge oft viel richtiger zu bestimmen, als jene eingebildete Tiefforscher, welche sich rühmen, Dinge zu wissen, die dem Menschen durchaus verborgen sind.

Noch zu einem weitern Beweis, daß unsere Klassifikationen der natürlichen Substanzen nicht an der innersten Konstitution der Dinge, sondern an gewissen sinnlichen Beschaffenheiten halten, nehme man

a) Das hohe Alterthum unserer specifischen Namen. — Gesezt! daß es auch möglich wäre, durch emsiges, scharfsinniges Forschen das innerste Wesen der Dinge zu ergründen, so waren doch die erste Spracherfinder der verschiedenen Nationen, die jede solche Art von Dingen mit einem allgemeinen Namen belegten, wohl nicht die Philosophen, welche zuerst das innere Wesen auszugrübeln suchten. Ihre Absicht war nur blos, die Dinge einander, auch bei der Abwesenheit der Gegenstände, für das Bedürfnis des Lebens unter gewissen äusserlichen, sinnlichen Beschaffenheiten sich kennbar zu machen.

b) Die grosse Ungleichheit unserer specifischen Begriffe. — Sogar der specifische Begrif von Mensch, der nächste und vertrauteste Begrif unter allen, ist nicht bei allen der nemliche: wie er es müßte seyn, wenn er so ganz in der Natur gegründet wäre. Der eine denket sich unter „Mensch„ ein zweifüssiges federloses Geschöpf ꝛc. Ein anderer — einen so figurirten, empfindenden, sich

selbst bewegenden Körper. Ein dritter ver bindet mit einer solchen Thiergestalt den Be grif von Rationalität. Und hat man nich bisweilen schon die Menschenart so einzig an eine gewisse regelmässige Körperform geknüpft, daß blos wegen einer abweichenden Bildung, ehe man noch wissen konnte, ob Vernunft fähigkeit sich zeigen werde oder nicht, die Fra ge entstehen konnte: ob man eine solche Ge burt bei leben erhalten und taufen solle? Ein merkwürdiges Beispiel hiervon giebt der Abt von St. Martin, der bei seiner Geburt, wegen der äussersten Misstaltung, beinah aus der Menschengattung wäre verworfen worden; aber hernach durch hohe Geistes gaben sich zu einer ansehnlichen geistlichen Würde erhob. Wer mag es bestimmen, ob? und wo die Natur der Menschheit oder irgend einer andern Art von Dingen die feste und unveränderliche Grenze gestekt? Nur wir, nachdem wir einmal diese, oder andere Be schaffenheiten in unsern allgemeinen Begri von einer solchen Art gelegt, machen dies nun zur Mensur, und verwerfen, was für diese Mensur nicht paßt.

3. Unsere Substanzialbegriffe aber sind darum doch nicht so ganz willkührlich, als die zu sammengesezte Modalbegriffe.

Einheit muß in der Natur sich finden, wie im Begrif, d. h. die im Begrif so vereinigte Beschaffenheiten müssen auch so in der Natur vereiniget anzutreffen seyn. Kein Vernünftiger — es wäre dann, sich und andere mit eiteln Phantasien zu unterhalten, verbindet, zu Bezeichnung irgend einer Substanz, solche Beschaffenheiten, die er selbst nicht als wirklich in der Natur so vereiniget, wenigstens voraussezen sollte. Ein Thier — blökend, wie ein Schaf, gestaltet — wie ein Pferd; ein Metall — von der Farbe wie Blei, von der Schwere wie Gold, hat niemand noch mit einem selbstständigen Namen belegt; weil eine Vereinigung solcher Eigenschaften in der Natur sich nirgends findet. Unsere selbstständige Begriffe sind Nachahmung der Natur. Jeder darf zwar Begriffe und Namen sich schaffen und formen, wie er will. Aber für Menschenkommerz hat dieses alles keinen Nuzen, wenn seine, auf eine so eigene Art geformte Begriffe mit der Natur so ganz keine Aehnlichkeit haben. Und die Menschen würden sich dabei so wenig mehr einander verstehen, als bei der Sprachverwirrung in Babel.

Nur in der bestimmten Auswahl und Anzahl der in einen specifischen Begrif und Namen zuverbindenden Beschaffenheiten, lieget das Willkührliche hierbei. Aus der Menge der in der Natur wirklich vereinigten Beschaffenheiten kann der eine diese — der andere — andere; der eine mehr — der andere weni-

ger derselben ausheben, und in seinen Begrif beschliessen. So hält man sich bei Saamenprodukten — Pflanzen und Thieren, meist an die bestimmte **Figur**: und schwerlich dürfte Bileams Esel — wenn er auch sein ganzes Leben hindurch vernünftig sprechen würde, unter dieser Eselsfigur, zur Menschenart gerechnet werden. Bei andern natürlichen Substanzen, z. B. Metallen, mehr an eine bestimmte **Farbe**. Immer bleibt der Begrif von der Natur kopirt: nur auf verschiedene Art. Und in soweit sind unsere Allgemeinbegriffe dann doch nicht mehr, als die Ausgeburt des Verstandes. Ob die Natur bei Ausarbeitung ihrer Werke sich gewisse, bestimmte, feste Grenzen gezeichnet habe? wissen wir nicht. Und wenn es wäre, so sind doch jene Grenzen der Natur nicht eben dieselbe, wornach wir nun die natürliche Substanzen unter gewisse **Arten** und **Klassen** ordnen. Das **Willkührliche** bei unsern Specifikationen der Substanzen erhellet insbesondere:

a) Aus dem verschiedenen **Inhalt**, der grössern oder mindern Genauigkeit und **Vollständigkeit** unserer specifischen Begriffe.

Ein Kind etwa hält sich bei dem **Golde** blos an die **Farbe**; ein anderer zugleich an die **Schwere**; und ein dritter, bei genauerer Erkenntnis, noch an andere sinnliche Eigenschaften.

b) Aus der stufenweisen Fortführung unserer Begriffe zur Allgemeinheit: von den Individuen zur Art, von der Art zum Geschlecht, und von dem untern Geschlecht wieder zu einem höhern Geschlecht.

Der allgemeinere, obere Begrif ist doch immer hier nur ein Theil des untern, bestimmtern Begrifs. Für diese gelbe Materie, komme sie aus Guinea oder Peru, sezte man den specifischen Namen — Gold. Und für Gold, Silber ꝛc. den noch allgemeinern Namen — Metall (genus). Unter diesem Geschlechtsbegrif denk' ich mir blos etwas, das ziehbar und giesbar ist. Aber in keinem Naturwesen sind diese zwei Eigenschaften von allen andern so gesondert, wie in meinem Begrif. Mein specifischer Begrif (in Absicht auf diese Sonderung) hienge also nur von meiner Willkühr ab; kann daher auch nicht von der wirklichen Natur genommen seyn. Welch ein Aufwand der Natur wäre das, wenn sie so vielerlei Wesen (wiefern sie in der Natur selbst so gesondert lägen, wie im Begrif) — Wesen von Körper, Thier, Pferd, in den Bucephalus zusammengedrängt hätte. Begriffe und Namen sind es, wodurch wir auf eine leichte und bequeme Weise eine Mehrheit von Dingen unter gewissen Eigenschaften, uns und andern bemerklich machen wollen. Zu dieser Absicht heben wir mehr oder weniger solche Beschaffenheiten aus einer solchen natürlichen Vereini-

gung aus, und bezeichnen ſie mit einem ſolchen Namen, und nur in Beziehung auf dieſen Namen nennen wir etwa einen gewiſſen abſtrakten Begrif **vollſtändig** (wiefern er ſo viel enthält, als der Name bezeichnet). Aber in Beziehung auf ein ſolches **Partikularweſen** iſt er immer nur ein **Theil** ſeines wirklichen Inhalts.

c) Aus der oft **ungewiſſen** und **ſtreitigen** Reduktion eines ſolchen Dinges auf eine ſolche beſtimmte Art.

Geſezt! man fände einen Körper, der, auſſer der **Ziehbarkeit**, alle übrige Eigenſchaften des Goldes hätte. Man fragt: iſt das Gold? Ja, ſagt der eine. Nein! der andere; weil der eine Ziehbarkeit ſchon mit in ſeinen abſtrakten Begrif von Gold gelegt; der andere nicht. Auf den vorangeſtellten Begrif kommt alles an. Unmöglich wär' es doch nicht, daß es eine Materie gäbe, die alle andere Eigenſchaften des Goldes hätte, nur die **Ziehbarkeit** nicht: da, nach dem Zeugnis der Künſtler, Gold bisweilen (nach ihrem Ausdruk) ſo obſtinat ſich findet, daß es ſo wenig, als Glas, mit dem Hammer ſich bearbeiten läſſet.

4. Unſere Klaſſifikation der Subſtanzen, durch Geſchlechter und Arten, iſt zu **leichter** und **kurzer** Gedankenmittheilung beſtimmt.

Für ein Extenſum und Solidum brauch' ich nun blos den Namen Körper. Zu dieſen noch — ein lebendes, Empfindendes, Selbſtbewegendes nenn' ich mit einem Wort nun — Thier. Und noch dabei, ein vernünftiges — Menſch. Geſetzt! ich wollte jemand einen ihm unbekannten Vogel beſchreiben. So hoch iſt er, ſag' ich ihm, ohne Flügel, ohne Schwanz, auf der Haut mit etwas überkleidet, das zwiſchen Federn und Haaren das Mittel iſt ꝛc. Ein anderer kennet ihn ſchon unter einem gewiſſen Namen „das iſt der Kaſſuar.„ Mit dieſem einzigen Namen beſchließt er alles das zuſammen, was ich einzeln zuvor, ohne Namen, aufzählen mußte.

5. Unſere Klaſſenordnung der Subſtanzen hänget ſo nothwendig an der Namenbezeichnung, daß, wo wir keinen beſondern Namen haben, wir auch die Sache, bei aller Verſchiedenheit, doch nicht als eine beſondere eigene Art betrachten.

Eine Uhr — ſie ſchlage oder ſchlage nicht, heißt Uhr: ſo lange man für jenen Unterſchied noch keinen ſpecifiſchen Namen hat. Nun aber nennet jemand die Schlaguhr ein Automat. Schon iſt dies nun eine beſondere Art. „Aber der Mechanism einer Schlaguhr, wollte man ſagen, muß ja doch von dem einer andern Uhr verſchieden ſeyn.„ — Mag er es ſeyn! Aber er kann auch in den Schlaguhren ſelbſt

verschieden seyn. Und so lange man diese Verschiedenheiten nicht wieder mit besondern Namen aufgefädelt und merkbar gemacht hat, hält man doch die eine und die andere für Dinge einer Art — Schlaguhr. Auch der Nervenbau bei einem und dem andern Menschen mag wohl oft in seinem Innern sehr verschieden seyn. Und dennoch werden sie zu einer Art oder Gattung (Menschengattung) gerechnet; weil man für jeden solchen Unterscheid noch keinen eigenen Namen hat.

6. Leichter und sicherer lassen sich die *künstliche* Subsanzen unter allgemeinen Namen klassificiren, als die natürliche Subsanzen.

Flinte und Uhr sind gewiß eben so verschieden, und werden im Gemüth eben so unter einem eigenen Begrif gesondert, wie Hund und Pferd. Aber der Künstler kennet seine eigene Werke besser, als die Werke der Natur; und kann darum eher einen adäquaten und bestimmten Begrif von jenen geben, als von diesen.

Bemerkenswürdig ist es noch, daß die Substanzialbegriffe es allein sind, die auch durch eigenthümliche Namen bezeichnet werden. Und warum? In Ansehung der einfachen Begriffe gehet man ohne die wirkliche Anwesenheit der Sache sehr selten ins Einzelne. In Ansehung der zusammengesezten Modal

begriffe endet das Individuelle meist in einem gleichs vorübergehenden Akt ꝛc. Wozu nun eigenthümliche Namen? Nur Subſtanzen, als die Agenten, und die eine ſolche Vereinigung einfacher Begriffe feſt zuſammenhaltende Subjekte, ſind etwas Beharrliches, und werden darum auch mit eigenthümlichen Namen unterſcheidbar gemacht.

Zur Erläuterung des Unterſcheides der ſelbſtſtändigen und der Modalbegriffe — und wie jene immer von einem in der Natur ſchon wirklichen Original kopirt; dieſe aber ſelbſt, als Original, ſolchen etwa ſich findenden Gegenſtänden vorangeordnet werden, mag noch folgendes Beiſpiel dienen. — Man ſeze! Adam, mit den gewöhnlichen Fähigkeiten eines Menſchen, als ein guter und geſcheider Mann, in ſeinem Alter, in einer fernen Gegend, mit lauter noch unbekannten Dingen umgeben, erbliket den Lamech — traurig. Adam meint, dieſe Traurigkeit rühre von einem Argwohn der Untreue ſeines Weibes. Adam warnt für einer ſolchen Uebelthat, und gebrauchet dabei zuerſt die Worte: *Kinneah* und *Niuph*, um durch jenes den Argwohn der Untreue einer Gattin (Eiferſucht); durch dieſes den Akt verlezter Gattentreue (Ehebruch) zu bezeichnen. Aber Adam hatte ſich geirrt. Lamechs Traurigkeit hatte einen andern Grund. Lamech hatte einen Menſchen todtgeſchlagen. Nun waren beide Begriffe, unter dieſen beſtimmten Namen, gleichwohl da, noch ohne Original. Waren die Be-

griffe nun adäquat? Allerdings waren sie es. Für den Erfinder dieser Namen bedurft' es keines andern Originals. Es hienge ganz von seinem Willen ab, darein zu legen was er wollte. Adam wollte nun gewisse einzelne Begriffe, der Kürze halber, nur mit einem Namen bezeichnen. Nun aber hatten die Söhne Adams jene beide Namen in der Sprache schon vorräthig gefunden. Für sie wurde nun der schon hergebrachte, festgestellte Begrif — Original; wofern sie nicht für andere unverständlich werden wollten. Und in Beziehung auf diesen, in dem Gemüth anderer schon liegenden Begrif, wäre nun jeder andere davon abweichende Begrif — unadäquat.

Anders verhält es sich mit den selbstständigen Namen und Begriffen. Einer der Söhne Adams, in den Gebürgen umherirrend, findet eine glänzende Materie. Er bringt sie zu seinem Vater. Adam erkennet vorjezt an ihr diese bestimmte Farbe — Härte — Schwere; und nennet ein solches Ding mit diesen Eigenschaften, *Zahab*. Nun legt er nicht mehr unter diesem Begrif und Namen, als er an diesem natürlichen Körper so wirklich findet. Und wollt' er etwas willkührliches darein legen, so würd' es Täuschung und Schade seyn für ihn selbst; weil er nun mit diesem willkührlichen Begrif das Ding selbst (Gold) vielleicht, wenn es ihm wieder begegnete, nicht wieder erkennen würde. Aber geschehen kann es, daß bei weiterer Nachforschung, ausser jenen Ei-

genschaften des Golds, ihm oder andern noch andere z. B. Ziehbarkeit, bemerkbar werden, und sein Begrif dadurch einen Zusaz erhält. Und freilich scheint es, daß auf diese Weise unsere Substanzialbegriffe schwankend werden müssen, nachdem der eine mehr, der andere weniger solcher Eigenschaften darin vereiniget. — Indessen folget aus dem bisherigen

1. Daß alle Menschen, die nemliche Freiheit, wie Adam, haben, gewisse Modalbegriffe sich nach Willkühr zu bilden, und darein zu legen, was und wie viel sie wollen; aber auch sich in der nemlichen Nothwendigkeit befinden, wie Adam, ihre Begriffe von Substanzen nach der Natur zu akkommodiren, und nichts hinein zu tragen, als was in solchen Naturwesen wirklich enthalten.

2. Daß alle Menschen mit der nemlichen Freiheit, wie Adam, auch neue Namen machen dürfen; daß es aber ungereimt und thöricht wäre, bei schon in der Menschengesellschaft festgesezter Bedeutung, dieser Sprachsanktion zuwider, andere Begriffe mit solchen Namen zu verbinden, oder bei dergleichen Abweichungen von dem hergebrachten populären Gebrauch sich nicht bestimmt und deutlich darüber zu erklären.

Partikelbezeichnung.

Zur Gedankenmittheilung und Kontinuität einer Rede gebrauchen wir nicht blos Begrifsnamen, oder einfache Bejahungen und Verneinungen; sondern auch eine Menge anderer Worte, die *an sich* selbst keinen bestimmten Begrif, sondern *nur die besondere* **Respekte und Verhältnisse** anderer Begriffe gegeneinander, in Beziehung auf irgend eine Gemüthsstellung oder **Absicht** des Redenden, bezeichnen. Alle diese Worte werden miteinander **Partikeln** genennt. Von ihnen hänget die Deutlichkeit, Bündigkeit und Schönheit einer Rede ab. Durch sie werden die Theile der Rede ineinander gearbeitet, Folge und Verbindung der Gedanken bestimmt, und alle die Unterscheidungen, Restriktionen, Oppositionen ꝛc. wornach die Gedanken in der Seele geordnet liegen, samt der auf irgend einem einzeln Theil ruhenden Emphasis, dem andern bemerkbar gemacht. Und jeder unrichtige Gebrauch derselben kann eine Rede entstellen, und dem Verstande eine falsche Richtung geben. Für grammatische Kunst ein sehr wichtiger, noch vielleicht zu wenig bearbeiteter Theil! **Vorsezwörter**, **Bindewörter** ꝛc. sind zwar in der Grammatik eben so bekannte Namen, als casus und genus, tempora,

nodi, gerundia ꝛc. Aber die ächte Bedeutung, Proprietät, und Energie der Partikeln zu erklären, muß man genau auf alle die feine Wendungen des Verſtandes, die innere Gemüthsſtimmung, Affekt und Geiſt des Redenden merken. Und für deren unendliche Mannichfaltigkeit iſt die Anzahl der Partikeln noch in allen Sprachen bei weitem zu klein. Oft wird daher eine und die nemliche Partikel in ſehr verſchiedener Bedeutung gebraucht. Von einer einzigen Partikel in der Judenſprache zählt man wohl 50 Bedeutungen. Das engliſche *but* wird zwar durch das *ſed* des lateiners, oder das *mais* des Franzoſen überſezt. Aber die beſtimmtere Beziehungen — im Einhalten, Ausſchlieſſen, eine Oppoſition, Subſumtion ꝛc. und was es in jedem einzeln Fall nach der Intention des Redenden bedeuten ſoll, wird bei weitem damit nicht ausgedrükt. Schon hieraus iſt es abzunehmen, welch wichtigen Einfluß die Partikeln auf die Beſtimmtheit der Begriffe haben, und welch unentbehrliches Hülfsmittel ſie ſind, die Gedanken in ihrer Integrität, und ihrem völligen Inhalt nach, mitzutheilen.

Abstrakte und konkrete Namen.

Aus der Namenbeschaffenheit erkenne man die Beschaffenheit unserer Begriffe! Vermittelst des Abstraktionsvermögens bilden wir für jede solche Art von Dingen ein solches Gemeinwesen; um die eine von der andern zu unterscheiden. Alle diese abstrakte Wesen, wie sie im Gemüth nun so gesondert liegen, müssen auch so gesondert bleiben, und können niemals, eines von dem andern sich affirmiren lassen. Etwa in einem gemeinschaftlichen Subjekt können sie zusammenverbunden seyn (in concreto); aber das eine Abstrakt ist darum nie das andere. Animalität und Rationalität findet sich im Menschen vereiniget. Aber ich kann darum nicht sagen: Animalität ist Rationalität.

Von der eigenen Beschaffenheit unserer Begriffe hänget auch hier das Eigene der Namen ab. Und wie?

1. Für alle unsere einfache Begriffe haben wir sowohl abstrakte als konkrete Namen (nach grammatischer Benennung: ein Adjektiv und Sub-

Substantiv), z. B. Schwarz — Schwärze; Süß — Süßigkeit ꝛc.

4. Auch so für unsre Modal- und Verhältnisbegriffe: wie z. B. gerecht — Gerechtigkeit; gleich — Gleichheit: nur mit den kleinen Unterschied, daß gewisse Verhältnisnamen (besonders die von den Menschen angehen) auch in concreto substantiviert werden. Vater und Mutter (concreta) sind Substantiva, wie (die abstracta) Paternität und Maternität.

5. Für unsere Substantialbegriffe aber giebt es wenige oder gar keine adäquate, nur konkrete Namen, z. B. Rose. Körper. Metall: nicht Rosheit, Körperheit, Metallität, und worin hier der Unterschied? Abgesehen davon daher, weil die Menschen ihre Unwissenheit in Ansehung der Realwesen der natürlichen Gattungen (weniger der einfachen Namen als Zeichen dienen soll) erkannten, und es für verlorne Mühe hielten, Namen für etwas zu erfinden, wovon aller Begriff ihnen mangelte. Da man nicht wußte, worin das innere Wesen von Gold, Holz und Stein bestehe, so war es auch der Mühe nicht werth, die Namen — Goldheit, Holzheit, Steinheit ꝛc. zu gebrauchen. In den Schulen, aus vielmehreren

Stolz, hat man angefangen, von Animalität, Humanität ꝛc. zu reden, ohne darum das innere Wesen von Thier und Mensch zu kennen. Humanität war zwar auch in der Römer Sprache ein gangbarer Name, aber in einem ganz andern Sinn: nicht als Abstrakt von Substanz (Mensch); sondern als Modalabstrakt, in Unterscheidung von dem Konkret (Human).

Sprachmängel und Sprachverbesserung.

Man untersuche

I. Welches sind die Unvollkommenheiten und Mängel der Sprache?

1. Natürliche Mängel. Ursachen hiervon sind

a) vornehmlich in Ansehung der Modalbegriffe:

Das Zusammengesezte, und
Das Willkührliche.

b) vornehmlich in Ansehung der Substanzialbegriffe:

Die Abliegenheit der Urbilder, und
Die Unbekanntschaft mit den Realwesen der Dinge.

2. Misbrauchsmängel. Nachlässiger Wortgebrauch — vorsezliche Verwirrung — Affektirte Dunkelheit — Anhang an Namen und Unbekanntschaft mit den Sachen — Falsche Beredsamkeit.

II. Welches sind die Mittel dagegen?

Natürliche Mängel.

Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Worte muß einzig daraus beurtheilet werden, wie weit sie geschikt, den Endzwek, wofür sie bestimmt, zu befördern. Ueberhaupt ist der Zwek der Worte, entweder unsere Gedanken vermittelst derselben für uns selbst, und zu eigenen Gebrauch, aufzuzeichnen, oder andern sie mitzutheilen. Für die erstere Absicht gilt es gleich, was ich auch immer zu Zeichen meiner Gedanken wählen mag; wenn ich es selbst nur weiß, was ich darunter denken wollte. Mittheilung aber ist von zweierlei Art:

a) Bürgerliche (gemeine) Mittheilung: so weit es zum Umgang mit Menschen und zu den Geschäften des Lebens nöthig ist.

b) Wissenschaftliche (philosophische) Mittheilung: zur genauern Untersuchung der Wahrheiten, wiefern bestimmte Begriffe und allgemeine Grundsäze festgestellt werden sollen, und eine strengere Genauigkeit hierzu erfordert wird.

Ueberall, in der Sprache des gemeinen Lebens sowohl, als in der philosophischen genauern Sprache,

ist es immer Unvollkommenheit, wenn die Worte bald dies, bald etwas anderes bedeuten. Nicht in den Worten — die an sich mit der Sache keine natürliche Verknüpfung haben, sondern nur durch willkührliche Bestimmung bedeutend gemacht werden; sondern in den Begriffen, die man damit verbindet, lieget der Grund dieser Unvollkommenheit.

1. Unsere Namen, wodurch wir gewisse zusammengesezte Eigenschaften bezeichnen, (modi mixti), sind nicht nur oft zu komplicirt; sondern es mangelt auch oft für irgend eine solche willkührliche Begrifsvereinigung an einem wirklichen Original in der Natur, durch dessen Vergleichung der Begrif stet und anschaulich gemacht werden kann.

Je zusammengesezter ein Begrif, desto schwerer ist es, so ganz genau, ohne einige Alteration, ihn in der Seele auszudrüken und zu behalten. Das ist der Fall der meisten Moralbegriffe, die nur selten von mehrern Menschen, unter solchen Namen, so völlig bestimmt und auf die nemliche Art genommen werden.

Willkührliche Begrifsvereinigungen, ohne Rüksicht auf ein solches wirkliches Ding in der Natur, nur hiernach unsere Gedanken auf eine gewisse Art zu ordnen und zu verknüpfen, lassen sich nun auch nicht so

immer in der Natur anfhandig liegen. Ich verbinde z. B. mit dem Wortruf „Mord“, etwas Gräßliches, aber mit dem Ausruf „Kirchenraub“, die Vorstellung von etwas Heiligem. Das Vorhergehende aber und das Folgende kann mir dieselben nun nicht sinnlich machen, nicht so etwas in der Natur ihm darbieten. Und dadurch der eine dem, der andere zum anderen dient; weil keine bestimmte Worte in der Natur dazu gegeben werden kann, so welche man sich hatten könnte.

„Der Vorgebrauch ist die Norm, die Bedeutung der Worte zu bestimmen.“ — Für das gemeine leben mag es so heißen. Aber in wissenschaftlichen Untersuchungen und Vorschriftstimmungen langen wir damit bei weitem nicht aus. Wer sich in die Propriété der Worte bestimmen, wer sich richten, so lange keine festschenke Worte vorhanden ist? Autorn und Handbücherkeit heißet bei dem einen oft ganz was anderes, als bei dem andern.

Die Unzuverlässigkeit und Unbestimmtheit der Bedeutung solcher Namen, die einen sehr zusammengesetzten Begriff ausdrücken, wird noch dadurch vermehrt weil wir insgemein denjenigen Namen eher lernen, als wir die Sache selbst noch kennen. Ehe wir die einfachen und sinnliche Begriffe deutlich, kennen wir die unsyllogische Ordnung, die Sache zurück, oder so gleich mit den Namen kennen. Man lässet dem Ge-

de so etwas wahrnehmen und empfinden, und sagt ihm, wie das heißt — schwarz und weiß, bitter und süß, Zuker und Milch, Kaze und Hund. In Ansehung der wichtigsten, der moralischen Begriffe lernen wir aber meist die Worte, ehe wir noch den geringsten Begrif von der Sache haben; verbinden nachher etwa selbst eine Idee damit, so gut wir können: und indem wir keine sonderliche Mühe daran wenden, bleiben die Begriffe meist dunkel und verworren. Selbst diejenige, die einen deutlichen und beständigen Begrif damit verbinden, denken doch oft etwas ganz anderes dabei, als andere. Daher die unaufhörliche Streitigkeiten über Religion, Glaube, Gnade ꝛc.! daher das unzählige Heer der Gesezeausleger, Glossenschreiber und Kommentatoren! über deren entgegengesezten Erklärungen man oft noch vollends allen gesunden Sinn, den man hatte, verliert. Der Streit kommt immer meist nur darauf an, was jeder solcher laut und jedes solches Wort bedeuten solle. Und weil es auf einer willkührlichen Verbindung der Gedanken beruhet, so werden die Erklärungen bis ins Unendliche vervielfältiget. Jeder glaubt eben so gut berechtiget zu seyn, den Worten einen bestimmten Sinn zu geben, wie der andere.

2. Unsern Substanzialbegriffen liegen zwar die Urbilder in der Natur voran. Aber eine eigene Schwierigkeit entstehet daraus, daß wir die innersten Grundwesen der Dinge nicht ken-

nen. Alle diese Namen können also doch n
gewisse, in den Substanzen beisammen befindlic
Merkmale bezeichnen. Aber diese Merkmale si
zu gehäuft. Es sind deren so viel, daß niema
ihre Anzahl bestimmt anzugeben vermag. J
Grunde sind es so viel Potenzen, solche Ve
änderungen bei andern Dingen, nach deren un
endlichen Mannichfaltigkeit, hervorzubringen
oder von ihnen anzunehmen (potentiæ activæ
vel passivæ). Wie viel Alterationen findet de
Chymiker etwa an einem Metall, bei Vermeh
rung oder Verminderung des Feuers! und wie
viel mehr noch bei Zumischung anderer Körper!
Wundere man sich also nicht, wenn es für den
Menschen nun durchaus unmöglich ist, alle die
Proprietäten der Körper vollständig aufzufinden.
Und welche von diesen sollen denn nun einen sol
chen specifischen Begrif der Sache ausmachen?
Nach dem verschiedenen Zusammenbegrif dieser
oder anderer Merkmale und Beschaffenheiten
wird der eine nun einen andern Begrif mit der
Sache verbinden, als der andere. Der eine
wird nur Farbe und Schwere; ein anderer
etwa auch die Solubilität in Königswasser,
ein dritter auch den bestimmten Grad von Ziehbarkeit zum Wesen des Goldes rechnen.
Jeder beruft sich auf sein Original in der Natur.
Einer hat so recht als der andere. Aber nachdem
der eine mehr oder weniger in der Natur so ver

einiget gefunden, müssen die Begriffe variiren. Im gemeinen Leben halten wir uns zwar meist an gewisse bekannte Eigenschaften, die Dinge von einander zu unterscheiden. Der gemeine Mensch weiß ganz wohl, was Gold, und was ein Apfel ist. Aber bei wissenschaftlichen Untersuchungen, wenn allgemeine Wahrheiten festgesezt, und andere daraus gefolgert werden sollen, beruhet äusserst viel auf einem genauen und bestimmten Begrif. Die meiste Disputen laufen zulezt auf eine Zweideutigkeit der Worte hinaus; weil selbst diejenige Worte, die im gemeinen Leben, ihrem konfusen Begrif nach, bestimmt genug zu seyn scheinen, im Grunde dennoch manchen Ambiguitäten unterworfen sind.

*) „In einer Gesellschaft gelehrter Aerzte, sagt Locke, wurde viel disputirt, de liquore nervorum. Ich argwohnte bald einen Misverstand über dem Wort „liquor„ und fragte daher, was dieser Name eigentlich bedeute? Nach einigem Befremden, und bei genauerer Untersuchung fand es sich, daß man über der Sache selbst — einer in den Nerven strömenden feinen flüssigen Materie, beinahe einig war, und der Streit nur an dem Namen hienge.“

Nach jenen Betrachtungen ist es ausgemacht, daß die Namen der einfachen Begriffe, weil sie am ersten

gefaßt und am leichtesten behalten, auch nicht le
andern Dingen, denen sie nicht zukommen, beige
werden, z. B. süß und sauer, weiß und schwe
2c. einem Misverstande am wenigsten ausgesezt si
Und nächst ihnen auch die *modi simplices*, beson
die von Zahl und Figur. Und überhaupt, je we
ger ein Begrif (und Name), er sei von welcher
er wolle, zusammengesezt, destoweniger zweideu
ist er auch. Zusammengesezte Modalnam
deren Inhalt nur wenige, sehr bekannte einfache B
griffe sind, werden auch so leicht nicht misverstand
Eher aber, wenn die Anzahl derselben grösser u
weniger bestimmt. Ueber die Begriffe von Modesti
und Frugalität möchten wohl nicht alle Mensch
einig seyn. Mit den Substanzialbenennung
eben so! Eisen und Gold dünken uns zwar sehr b
kannte Namen zu seyn. Und doch ist die Anzahl d
darein zulegenden einfachen Begriffe, zu wenig b
stimmt, als daß bei wissenschaftlichen Untersuchung
nicht manche Verwirrung hieraus entstehen müßte.

Das Vermengen dieser Begriffe entstehet zwa
freilich meist daher, weil wir die innerste Konstitution
der Dinge nicht kennen. Aber für richtige Erkenn
nis kommet doch auch auf vorsichtigen Gebrauch der
Worte überaus viel an. Sie sind das Medium, wo
durch die Gegenstände dem Verstande anschaulich g
macht werden. Unsteter Wortgebrauch hält gründ
liche Erkenntnis der Wahrheit auf; und so viel u

nüze Streitigkeiten, die oft viel Geräusch und Bewegung erregen, würden bei genauen und sorgfältigen Gebrauch des Ausdruks, vermieden werden können. Wir würden mehr für Wissenschaft und Frieden dabei gewinnen. In Betracht jener Schwierigkeiten, die wohl auch Menschen finden, welche einerlei Vaterland und einerlei Sprache haben, sollte man um so viel mehr Nachsicht bei Erklärung der Alten gegen einander gebrauchen. Bei einer merklichen Entfernung der Zeiten und Oerter mußte ganz natürlich auch eine grosse Ungleichheit in den Begriffen entstehen. Manche Beziehung auf Gewohnheit und Sitten, die zu Bestimmung des eigentlichen Sinnes mit in Anschlag genommen werden müßte, hat nach und nach sich verloren. Und wie viel Unbestimmtes muß hieraus in der Vorstellung entstehen! Eben dies gilt auch von der Bibelauslegung. Niemand darf es wundern, daß der Wille Gottes, insofern er in Worte eingekleidet ist, eben so, wie jede andere Rede, der natürlichen Unvollkommenheit der Sprache, der Ambiguität der Worte, ausgesezt seyn müsse.

Preisen wir um so mehr die Güte Gottes! der dem Menschen natürliche Kräfte mitgetheilt, ihn als Schöpfer und Regierer der Welt so unverfehlbar zu erkennen, daß auch diejenige, welche die Offenbarung nicht annehmen, doch nur selten sein Daseyn und seine Vorsehung geläugnet haben. Und wenn dann jenes geschriebene Wort in so manche Dunkelheiten und

Schwierigkeiten gehäuft ist: so lasset uns in Beobachtung der natürlichen Gesetze um so viel fleißiger und ernster seyn; unsere Erklärungen aber in geschmackten Sätze nicht eigensinnig und gebieterisch andern aufzwingen!

Misbrauchsmängel.

Nächst jener natürlichen, fast unvermeidlichen Unvollkommenheit der Sprache verursachen die Menschen auch noch auf eine freiwillige Weise oft eine noch viel grössere Dunkelheit und Verwirrung, als sie sonst seyn würde. Und wie dies?

1. Viele Menschen behelfen sich mit leeren, nichtsbedeutenden Worten.

Mit Worten, welche theils in ihrem Ursprung selbst niemals eine klare und bestimmte Idee bezeichnet haben: dergleichen von philosophischen und religiösen Sekten, nur um gewisse Dogmen zu behaupten, oder schwache Meinungen dahinter zu verbergen, in Menge erfunden werden; — oder um deren richtigen Begrif man sich aus Nachlässigkeit zu wenig bekümmert, und oft daher sehr wichtige Namen gebraucht, als Weisheit, Ehre und Tugend, ohne selbst zu wissen, was man eigentlich dabei denkt; — oder welche, blos als längst gewohnte, andern abgelernte Töne, ohne einen festen und bestimmten Begrif, nun immer beibehalten und nachgesprochen werden.

2. Oft verlieren die Menschen, auch eigenem Belieben, in der Bedeutung und dem Gebrauch die Worte: wo Wagenbonden, die nirgends einen Kreuzer steuern, bezahlen.

Nachdem es etwa zu ihrem Kram zu thun scheint, besonders das Kontoverfehr, lässt man es und das nemliche Wort, bald hoch, bald tief; bald mehr, bald weniger bedeuten: als wenn jemand in Gesellschaften und Anfragungen zu Zeit so, bald so sagt, weniger oder weniger lassen. Und Wachsicht ist noch mehr als Geld.

3. Auch effektirt man nicht selten eine Dunkelheit im Ausdruck: indem man alten Worten nur neue Bedeutungen unterschiebt, oder neue unverständliche Worte erfindet.

In solchen Misbrauch war die scholastische Dialektik vornemlich verflochten. Wenn Leute und Gesellschaften nur um des Zeitvertreibs willen und beurtheilt wird — denen Stücke meist im Gip findigkeit der Worte bestehet; wenn bei solchen gute ten Streitigkeiten nur die als Sieger sich geltend scheint, der am längsten Athem hält: kein Wunder! wenn man manchen, in die Enge getrieben, in den Fele und gefährvollen Terminologien sich so verspinnt, daß immer noch etwas ihm zu sagen übrig bleibt.

ieſer niedrige, dem Fortgang der Wiſſenſchaft ſo
ıchtheilige Kunſtgrif, war es gleichwohl, wodurch
ſcholaſtiſchen Zeiten mancher für einen ſehr ſcharf-
ınnigen Mann ſich gelten machte. Immer bewun-
:rte der Pöbel das am meiſten, was er am wenig-
en verſtand. Aber alle dieſe abſtruſe Philoſophen
nd Wortſchmiede haben der Menſchenkommunität
›enig genuzt. Wohlthäter des Menſchengeſchlechts
›aren ſie nicht: ſie, die durch Begrifsverdunkelung
nd Namenverwirrung alles zulezt ungewiß und ſtrei-
ig zu machen ſuchten. Nichtsdeſtoweniger wird dies
: gelehrte Barbarei noch jezt von vielen unterhalten,
›elche eben damit ſich eine eigene Wichtigkeit zu ge-
›en glauben, indem ſie andere durch ſpinoſe Unter-
ſuchungen und Wortgewirre, wie in einem Labyrinth,
›erumführen und verſtriken; und, ihre ſeltſame Mei-
ıungen deſto ſteifer zu verfechten, von allen Seiten
nit einer dunkeln und verwirrenden Nomenklatur ſich
›erbollwerken. Ihr Hinterhalt iſt darum nicht wie
das Lager redlicher Streiter, die mit offener Stirne
ihre Gegner empfangen. Räuberhölen und Fuchs-
gruben ſind es, worin dieſe rüſtige Philoſophen hin-
ter Heken und Dornen ſich unzugänglich verſchanzen.
Wahrheit wohnet im Licht: im Dunkel —
Täuſchung und Falſches. Menſchen, welche in
dieſen unnüzen Künſten völlig unerfahren ſind, verſtehen
ſich viel beſſer und richtiger, als jene eingebildete
Scharfſeher, die durch tauſend Sylbenſtechereien uns
gern bereden möchten, daß der Schnee nicht weiß

sei. Und was thun diese Kunstmäßner mit aller ihrer Wortversezung nun anders, als wenn einer in seinen Schriften, um eine Zeitlang seine Leser staunen zu machen, die Ordnung des Alphabets verändern, B für A, und C für B ꝛc. brauchen wollte? Und heisset das nicht, die Werkzeuge und Hülfsmittel der Menschengesellschaft zerrütten und fruchtlos machen? Solche Argutien hat man sogar in die allerwichtigste Wissenschaften übergetragen. Was ist wichtiger für das praktische Leben und Menschenwohl als Religion und Gerechtigkeit? Aber hat man nicht auch göttliche und menschliche Geseze durch tausend Subtilitäten und Distinktionen oft so verwirrt und so verstellt, daß alles eher sich verstehen lässet, als das Gesez? Erkenntnis der Wahrheit und Rechtthun ist das grosse Interesse des Menschen. Sprache sollte das Medium der Erkenntnis und das Band der Geselligkeit seyn. Nur deutliche einfache Sprache kann belehrend seyn. Verfinstere und verwirre man nicht den Menschenverstand durch gesuchte Dunkelheit, wo kein Licht der Wahrheit durchzubrechen vermag! und schäme man sich, diese schädliche Kunst — sich selbst und andere in solche eitele Wortgespinste einzuweben, als Tiefsinn und Weisheit zu rühmen!

4. Nur zu oft werden die Menschen gewöhnt, Worte für Sachen zu nehmen

Wer seine ganze Weisheit etwa auf ein gewiss System beschränkt, der kann mit der darin üblich

Digitized by Go

Terminis endlich so sich familiarisiren, daß er das lles nun für Realitäten hält. Einer, der in der eripatetischen Schule lange unterrichtet worden, ildet sich ein, die sogenannte Kategorien, die doch ichts anderes, als Nominalien sind, wären wirkliche Realität. Jede Sekte hat ihre eigene Terminologie, ie oft nur dienen muß, Unwissenheit und Irrthum zu erschleiern, aber bei häufigem Gebrauch zulezt für eine Sache von großer Wichtigkeit angesehen wird. Wie eicht man Worte und Sachen verwechseln könne, ehe man aus den vielen Disputen von der *prima nateria*. Körper und Materie ist in der Natur ie getrennt. Nur in meinem Koncept unterscheide ch eines von dem andern. Ich denke bei Materie ur eine solide Substanz. Die Idee von Körper chliesset zugleich eine bestimmte Ausdehnung und Figur n sich. Was aber blos Merkmal in meinem Begrif eyn soll, muß ich nun nicht schon für die Sache selber nehmen.

5. Namen werden oft für Sachen gesezt, die sie nicht bedeuten, und nicht bedeuten können.

Jene Säze, die wir von Substanzen gebrauchen, haben in der That doch nur eine Beziehung auf das Nominalwesen einer solchen Art. Und dennoch meinen wir oft, das innere Realwesen der Dinge dadurch auszudrüken. Gold ist ziehbar: wer diesen

Sinn gebrauchs, sagt eigentlich nicht mehr, als: was ich Gold nenne, das muß auch jedem Andern (bekannt etwa aus der Bedeutung des Worts); meint aber eine an innern Werth der Sache selbst gegründete Eigenschaft dadurch zu bezeichnen. Daher kommt es, daß in Beziehung der zusammengesetzten Wörter begriffe jede Umstellung oder Veränderung zum einen einfachen Begriff, unter einem bekannten Namen, ein eine eigene Art betrachtet wird: wie z. B. in der englischen Sprache ein ehrsüchtiger Todtschlag, Chance-Medley; ein Todtschlag, wenn man gezogt wurde, zur Selbstvertheidigung, Man-Slaughter; ein vorsätzlicher Todtschlag, Murder, ꝛc. Blicke sie in Anschung der Substanzen! Sinne sagt der eine eine Schafsart mehr oder weniger in den Begriff einer solchen Gattung, z. B. Gold, ohne es darum für besondere Arten zu halten; weil man dabei sich nie in der Natur selbst so fest angebauten Wesen denkt. Und da kommen nun nun überall diese innere Absichten nicht.

6. Was Gemeinheit nehmen oft die Menschen gewisse Worte und Namen und einer natürlichen und nothwendigen Verknüpfung mit dem darein gelegten Sinn.

Mancher glaubt, die Sache selbst nun schon der andern benennen, indem er ihm den Namen sagt; und der Zuhörer müßte nun auch gerade den Begriff

davon haben, wie er selbst. Und einem groben verworrenen Begrif nach verstehet dann wohl einer den andern. Erst wann es auf genauere Untersuchungen hinausläuft, wird man inne, daß es an einem klaren und bestimmten Begrif noch mangelt. Wer würde es nicht zu wissen glauben, was Leben heißt? Aber wenn nun entschieden werden soll: Lebet der Mensch während einer Ohnmacht? Lebet das Hünchen in dem Ei vor der Ausbrütung schon? Lebet eine in dem Saamen schon völlig gebildete Pflanze? nun langet man mit einem verworrenen Begrif von Leben nicht mehr aus. Jene importune Unwissenheit derer, die gar nichts verstehen wollen, wovon nicht erst eine genaue Erklärung gegeben wird, ist zwar eben so lächerlich, als der intempestive Kriticism dieser andern, die nur immer an dem gemeinen und hergebrachten Sprachgebrauch bessern wollen. Aber wenn es für Wissenschaft und Wahrheit nöthig ist, dann schäme man sich nicht, über dunkele Worte sich belehren zu lassen. Alle die gehäufte, unsere Verstandeswelt so verwirrende Streitigkeiten der Gelehrten, sind doch immer nur aus Mißverstand entsprungen. Bei genauer Aufmerksamkeit auf Sinn und Sache selbst, ohne an Worten und Namen zu hängen, würden die Menschen sich bald vereinigen, wenn nicht Leidenschaft und Interesse das Bekenntniß der Wahrheit aufhält und hindert. Sprache soll für Erkenntniß und leichte Mittheilung nüzlich seyn. Worte, ohne bestimmten und deutlichen Begrif, sind

borer Schall. Und wer mit unverständlichen, todten Worten auch Solchenen fallen wolle, wirke an so kaustisch sie wenig gewinnen, als der im Gebräuche einer großen Bibliothek, nicht ihren Inhalt, doch Bogen und Epoche zahlen wesentlich eben so hoch anhören. Ohne Begriffsbestimmung und Begriffs-bezeichnung reichen wir mit eben der Schnelle bei andern und mittheilen können, als man von sol-chem Vorrath bisheriger empfehlender Bücher, und Aufzählung der einzelnen Bücher, einen andern an Kenntniß beizubringen vermag. Und wer hier Noth hat, sich andern bemerklich, verstand so wenig den Namen einer Antichen, als der verschiedene Namen unter einem Namen verkauft.

Alle die vorhin bemerkte Sprachgrenzen stehen sich in Ansehung der Substantialbenennungen, selbst z. B. von Tarantulen sprechen, eine einzige Begriff von der Sache, der gebraucht dann nur am nächstabstrahirenden laut. Wer in einem wesentlichen Punkt einen Irrthum einer unbekannte Thiere- oder Pflanzenart aufgefunden hat, muß so lange, als noch kein Name dafür vorhanden ist, durch eine Beschreibung der Sache selbst und ihrer einzelnen Beschaffenheiten andern sich verständlich machen. Bei unter Körper mit dem Anhebedrang, und an ein mental Gebäude, oder Andenkmung verfehlt, so sucht andere mit sprachlicher Kunst zu täuschen. Wer das — Pferd nennt, was in der gemeinen Spra-

Naulthier heißt, der kann von andern nun auch nicht verstanden werden. Wer unter Centauer ein virkliches in der Natur vorhandenes Wesen denkt, der täuschet sich selbst, indem er Namen für Sache nimmt.

Eben so kann es in Ansehung der Modal- und Verhältnißbegriffe wohl auch geschehen, daß man Namen gebraucht ohne Begrif; daß man z. B. von Dankbarkeit und Liebe spricht, ohne zu wissen, was es sei. Auch kann wohl umgekehrt schon ein Begrif in der Seele seyn, ehe man noch den Namen kennet. So kann einem Kinde ein Mensch begegnen, dem von übermäßigem Trunk, Gesicht und Augen roth und feurig geworden, Besonnenheit und Sprache entgangen, den seine Füsse nicht tragen wollen, ehe es noch den Namen — Trunkenheit kannte. Auch diese Modalnamen werden oft unschiklich angewendet und übergetragen: von dem einen z. B. das Frugalität genannt, was Geiz bei andern heißt. Auch wird wohl öfters durch einen solchen Namen bald dies, bald etwas anderes ausgedrükt. Nur etwas eigenes dieser Modal- und Verhältnißnamen ist, daß hierbei sich nie ein Widerspruch mit den in der Natur vorhandenen Dingen finden kann; weil die dadurch bezeichnete Begriffe selbst, als Original, den hiernach zuordnenden Gegenständen (solchen Handlungen und solchen Verhältnissen), wenn und wiefern dergleichen in der Natur sich finden, unterliegen.

7. Durch einen gefühlvollen Vortrag und kluge Beredsamkeit wird Irrthum in der Extremität besiegt.

Wissen ist es mehr um reine Darstellung und gründliche Einsichtung, als um Wahrheit und Ueberzeugung zu thun. Blendender Witz, feurerische Einbildungen, Bilder und Figuren, kühnen und beherzigten Apostrophen — erregen Affekt, unterhalten und gefallen, ziehen aber den Verstand von strenger Prüfung ab, hatten oft die Eitelkeit der Wahrheit auf, und pflanzen schiefe und irrige Begriffe in Menschen. Jemanden brauche man diese rednerische Ornamenten, wann man allein die Wahrheit hat, zu vergolden. Aber man misbrauche sie nicht, wenn gründliche Belehrung und ernster Unterricht der Zweck unsers Vortrags ist. Wie empfiehlt man Irrthum, unter dieser aufgeputzten Gestalt, als liebenswürdig! Wie werth Beredsamkeit das Instrument zu Menschenaufklärung!

Verwahrungsmittel
gegen
Sprachgebrechen.

Sprache ist das Band der Menschengesellschaft und der große Kanal, wodurch alle Erkenntniß von Menschen zu Menschen fortgeleitet werden muß. Es muß darum wohl auch von Wichtigkeit seyn, jene Unbequemlichkeiten und Mängel nach Möglichkeit wegzuräumen und zu verbessern. Schwachheit wäre es, sich einzubilden, eine durchgängige Sprachverbesserung herstellen zu können. Es ist nicht zu erwarten, daß die Menschen jemals so völlig in ihren Begriffen sich vereinigen, oder überall nicht von Dingen reden werden, wovon ein deutlicher und bestimmter Begrif ihnen mangelt. Mundfertigkeit und Volubilität der Zunge ist noch kein Zeichen eines gebildeten Verstandes; und der große Sprecher ist nicht immer der feine und scharfsinnige Denker. Mögen die Menschen in ihrem Handel und Gewerbe, und den gemeinen Geschäften des Lebens, immerhin nach ihrer gewohnten Weise sprechen. Aber für Untersuchung der Wahrheit und zum Fortgang der Wissenschaften ist es von äusserster Nothwendigkeit, das Dunkele, Unbestimmte und Zweideutige von dem Wortgebrauch zu entfernen.

Ganz gewiß wäre bei vorsichtigerm und bestimmterm Gebrauch der Worte die Welt nun nicht mit so vielen unnüzen Zänkereien und irrigen Meinungen überschwemmt. Wie kann wahre und heilsame Erkenntniß gegründet werden, so lange man an Worten hänget, womit man gar keinen, oder nur einen verworrenen, Begrif verbindet. Durch unsteten und unbestimmten Gebrauch der Worte täuschen wir uns selbst und andere. Und wer geflissentlich die Sprache mißbraucht, der ist der Wahrheit Feind. Und woher das steife und hartnäkige Vertheidigen so mancher Irrthümer? woher anders, als weil man in geschraubten und gespizten Sophismen und eiteln Wortspielen seine Sicherheit zu finden glaubt? Die allermeiste Streitigkeiten enden zulezt doch nur in Worten. Ob die Fledermaus ein Vogel sei? Sehe man, ob nicht alles endlich da hinausläuft, nur vorerst genau es zu bestimmen, was der eine und der andere in seinen Begrif vom Vogel gelegt. Und wenn alle jene gelehrte Klopffechter jene Worte, worüber sie streiten, nur erst von allen Amphibolien und Dunkelheiten entkleiden wollten, in die sie gehüllt: so wäre Wahrheit und Friede unter ihnen hergestellt.

Einige Regeln können hierzu dienlich seyn:

Erste Regel.

Brauche man keine Worte ohne Sinn, und einen dadurch bezeichneten Begrif.

Sympathie und Antipathie, und wie viel ndere ſolche Namen werden ſehr häufig gebraucht, hne daß man ſelbſt es weiß, was man damit ſagen will.

Zweite Regel.

Sehe man, in Anſehung der einfachen Begriffe überall auf Klarheit; in Anſehung der Modalbegriffe auf Ausführlichkeit; und in Anſehung der ſelbſtſtändigen Begriffe — auf Konformität mit der Natur.

Wer ſpricht nicht von Gerechtigkeit? Aber oie unbeſtimmt iſt dann doch der Begrif! Und er muß s ſeyn, ſo lange man nicht die einfachen Begriffe, die r zuſammen befaſſet, einzeln aufgenommen hat. Die Meinung iſt darum nicht, daß man bei jedesmaligem Gebrauch eines ſolchen Namens eine genaue Analyſin avon geben ſolle. Aber Bedeutung und Inhalt muß och ſo vorräthig in der Seele liegen, daß, im Fall es öthig iſt, man ihn zergliedern könne. Wer mir ſagt, Gerechtigkeit ſei die Art, die Perſon und Güter nderer ſo zu behandeln, wie die Geſeze es wollen; weiß aber ſelbſt noch nicht, was das Geſez? der hat ur einen mangelhaften Begrif von Gerechtigkeit. Denn die Idee von Geſez, als Partialbegrif, lieget och in dem Begrif von Gerechtigkeit. Freilich ein nühſames Geſchäft! Aber ohne dieſe genaue Zergliederung unſerer Modalbegriffe iſt es unmöglich, Blindheit und Irrthum zu vermeiden. Und vermittelſt der-

festen wahren Gesetzen bei ihren Unterscheidungen ein ander nicht weniger verständig kann, als Kaufleute und Lotterbuben mit Asche und Schminke in ihren Angesichten einander ohne Mühe verstehen.

Dritte Regel.

Lege man in die Worte keinen andern Begriff, als den der gemeine Redegebrauch zum Grunde daran gebunden.

Wann, bei diesen eingeschränkten und sehr sparsamen Sprache sind die Worte kein individualer Eigenthum; sondern die gemeingemeinsame Münze für Mittheilungsnahmung und Verständnisstiftung. Diejenige wir den schon gemahnten Redegebrauch, so werden wir von andern nun nicht verstanden. Und wo wir langweilig und beschwerliche Erklärungen reihen in einer fortlaufenden Rede eröffnet, wenn man immer nun erst sehr weitläufig Bedeutung der Worte die andern bemerklich machen wollte? Dergestalt ist Misbrauch ist das Mittel leichter Mittheilung.

Vierte Regel.

Gehe man, wenn der Redegebrauch etwa bloß die Bedeutung der Worte schwankend gemacht wie die Natur unserer Begriffe es leiden mag, eine nähere Exposition.

Unsere einfache Begriffe und über Worte leiden nur Darstellungen, aber keine Erklärung. Zu

nan dem, der einen solchen Namen nicht versteht, ein olches Subjekt, bei welchem der bezeichnete Begrif nzutreffen ist; lasse man ihn die Sache selbst wahrehmen, oder weise ihn hin auf etwas Bekanntes. Einem Bauer, der nicht weiß, was für eine Farbe das sei, die man *feuille morte* nennet, darf ich nur sagen: es ist die Farbe des dürren abgefallenen Laubes in dem Herbst. — Umgekehrt leiden die zusammengezte Modalbegriffe nur Erklärung, und keine Darstellung. Sie sind von keinem Original in der Natur entborgt, und lassen sich darum auch nicht durch Zusammenstellung eines solchen Originals verdeutlichen. Erklären lassen sie sich, das heißt, die so vereinigte, einfache Begriffe müssen einzeln angegeben und aufgezählt, und eben hierdurch die völlige und bestimmte Bedeutung eines solchen Namens merkbar gemacht werden. Und bei einer so genauen Erklärung der Begriffe wären die Säze der Moral einer strengen Demonstration gewiß eben so fähig, als die der Mathematik; weil die moralische Gegenstände eben so ihr fest bestimmtes Wesen, und darum auch eben so nothwendige Verhältnisse unter sich haben, als die in der Mathematik. Etwa werden zwar auch selbstständige Namen in der Moral gebraucht, z. B. wenn wir sagen, der Mensch ist den Gesezen unterworfen. Aber die Rede ist dann doch nur von dem Nominalwesen; und diese sind in der Moral eben so bestimmt, wie die des Mathematikers von einem Kubus und Globus. Erklärung ist das einzige Mittel, die

eigentliche Bedeutung der moralischen Namen so bald zu bestimmen, daß Gleichheit sein Ziehen darüber oft stören kann. Wer am Tadeln und Eifern in Menschen mehr sieht, als sie lassen, worin die fürtrefliche Wahrheit weniger entwickelnd und deutlich sind, als sie Beifall. Wird leichter ist es, einen andern Begriff von Gerechtigkeit in dem Gemüth zu entwerfen, wo immer sich selbst völlig gleichen bleiben muß, um die Verschiedung von einem Attributes, wo man sie in der Natur einmal gesehen, so leicht, daß es Gemüth zu behalten. — Ueber schriftmäßige Namen und Begriffe sollen in gewissen Schrift einer mit andern, Darstellung und Erklärung. So viel gewiß eigentlichstliche Hauptzüge bestehe, wodurch man sie verschiedene Arten der Gottesdienste begreifen, wie z. B. Klage und Bethe, so lassen doch viel weiter an den Dingen selbst sich zeigen, wie erklären. Zeigend sie Menschen ein Pferd, einen Vogel, so kann jeder wenn man ihn sieht, als durch alle wahrhafte Erklärung. Der Gottesdienst bekennet durch die Thaten dieser Mittelst einen so feinen und bestimmten Begriff von seiner Farbe, daß er bisweilen sich an einen klar das Ach Gott von dem unächten zu unterscheiden weiß. Alle jene andern Gottesdienstarten ist Personen, die nie in Begriff und Namen der Gottheit sagen, welche nicht immer sinnlich begreifen können, gebrauchen viel dann auch die Gebärden. Nicht der an dem Gottes sinnlich vorstellen Farbe, [illegible] ich nun auch dessen andere Eigen-

chaften auf — Ziehbarkeit, Auflösbarkeit (in Königswasser) ꝛc. dem Begrif mehr Deutlichkeit und Vollständigkeit zu geben. Naturgeschichte ist das Mittel, solche Erklärungen der natürlichen Substanzen immer mehr zur Festigkeit und Vollständigkeit zu bringen. Zu wünschen wär' es, daß fleißige Naturforscher, die, an den verschiedenen Klassen der Naturkörper, und den Individuen jeder solchen Klasse durchgängig immer auf die gleiche Weise wahrgenommene Beschaffenheiten mit strenger Genauigkeit auffammeln, und in ein vollständiges Verzeichniß bringen möchten. So würde man nicht, wie bisher, bei der ungleichen Kenntniß von den natürlichen Dingen, bald mehr, bald weniger in einen und den nemlichen Namen legen, woraus nur Verwirrung in der Erkenntniß entstehen kann. Aber ein solches Naturlexikon erfordert zu viel Arbeit und Zeit und Kosten, als daß es von unsern Zeiten sich erwarten ließe. Und in dessen Ermanglung würde es wenigstens rathsam seyn, diejenigen Natursubstanzen, die durch ihre äusserliche Figur sich voneinander unterscheiden, durch Gemälde abzubilden, so, wie auch andere Gegenstände entfernter Zeiten und Oerter, deren Namen so häufig bei den Alten gefunden werden, und wovon eine so anschauliche Darstellung einen leichtern und richtigern Begrif geben würde, als ganze Bücher der Kritiker. Aus der Ueberseżung lernen wir die Toga und Tunika, und das Pallium der Römer so wenig kennen, als wir

die Geſichtsbildungen der Schneider etwa kennen, von welchen dergleichen Kleider verfertigt worden.

Fünfte Regel.

Wechsle man nicht mit der Bedeutung der Worte; wofür ſie einmal galten, laſſe man ſie immer gelten.

Wäre das immer geſchehen, wie es doch billig geſchehen ſollte: wie viel polemiſche Schriften und wie manche dike Bände würden alsdann durchaus entbehrlich ſeyn, oder ihrem wahren Inhalt nach in eine Nuß ſich bringen laſſen!

Menschliche Erkenntniß,
das große Resultat
aus
Sprache und Begrif.

Uebersicht.

Stelle man vorerst die wichtigere Momente zusammen!

I. Erkenntnißgegenstand. Unmittelbar unsere eigene Begriffe, unter ihrer Konvenienz oder Mißstimmung: nach einem vierfachen Respekt — Identität, Koexistenz, Relation und Realexistenz.

II. Erkenntnißnatur. Wirkliches und habituelles Erkennen, Akt und Fertigkeit.

III. Erkenntnißarten. Anschauliche, demonstrative und sinnliche Erkenntniß.

IV. Erkenntnißgrenzen. Was wir wissen und nicht wissen.

V. Realität, Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß, sowohl überhaupt, als insonderheit der allgemeinen Erkenntniß.

VI. Erkenntnißprincipien (Axiome). Werth und Unwerth derselben. Negatorische Säze.

VII. Uebertrag der Erkenntniß auf Realexistenz — eigenes Daseyn, Gottesexistenz, und Daseyn der äusseren Dinge.

VIII. Erkenntnißerweiterung, und Regeln hierzu: für abstrakte Erkenntniß, und Naturerkenntniß.

IX. Mischung von Nothwendigem und Willkührlichem in der Erkenntniß.

X. Wahrscheinliche Erkenntniß, nach ihren Stufen und Gründen: in Beziehung auf spekulative und faktische Wahrscheinlichkeit.

XI. Vernunftvermögen, als Medium der gewissen und wahrscheinlichen Erkenntniß (Wissen und Meinen). Ob Syllogismen zum Vernunftgebrauch so unentbehrlich sind? Grenzbestimmung für Vernunft und Glauben.

XII. Erkenntnißhinderniß. Enthusiasmus.

XIII. Irrige Erkenntniß. Quellen der Irrthümer überhaupt.

XIV. Allgemeine Abtheilung der Wissenschaften.

Erkenntniß überhaupt.

Nächster Gegenstand des Erkennens.

Der menschliche Geist webt zunächst in seinen eigenen Begriffen. Sie sind der Inhalt des Erkennens. Erkennen kann also wohl nichts anderes seyn, als Wahrnehmen der Uebereinstimmung, oder Misstimmung (Gegensaz oder Zusammenhang) der Begriffe. Dies ist die Summe unsers Wissens. Ich habe Erkenntniß von der Sache, sobald ich das Einstimmige oder Misstimmige gewisser Begriffe eingesehen. Und alle Erkenntniß, ohne diese Einsicht, hinket und schwankt: wie gut wir auch immer, durch Meinungen und Konjekturen geleitet, die Sache für erkannt nun halten mögen.

Konvenienz und Diskonvenienz der Begriffe ist überhaupt auf eine vierfache Weise gedenkbar: nach einem vierfachen Gesichtspunkt, worunter alle unsere Begriffe sich stellen lassen.

Fragen kann ich:

Was ist der Begrif einzeln und für sich selbst?
Was ist er nicht?

Was ist er in Zusammenhaltung mit einem andern? Was ist er nicht?

Womit ist er innerhalb irgend eines bestimmten Subjekts verbunden? und

Wohin weiset der Begrif ausser der Vorstellung?

Wir betrachten daher die Begriffe

Als für sich, einzeln, von jedem andern gesondert; als etwas eigenes an und für sich selbst, das nie ein Prädikat eines andern werden kann; nur einzig mit sich selbst übereinstimmend: Identität z. B. blau ist blau (nicht gelb).

Als untereinander verglichen, eines auf das andere bezogen; so oder anders gegeneinander sich verhaltend: Relation, z. B. zwei Triangel, die zwischen Parallellinien gleiche Basin haben, sind sich gleich.

Als zusammen in einem Subjekt verbunden: Koexistenz (Zugleichseyn), z. B. wo Eisen ist, da muß auch etwas seyn, das des magnetischen Eindruks fähig ist.

Als hinweisend auf irgend ein solches, ausser dem Begrif wirklich vorhandenes, diesen Begrif entsprechendes Objekt: Realexistenz, z. B. Gott ist (ausser meinem Konzept, wirklich vorhanden).

Sondern, Unterscheiden der einzelnen Begriffe ist die erste, leichteste und natürlichste Funktion des Verstandes; ohne welche überall kein Erkennen und Räsonniren möglich wäre. Sogleich bei dem ersten Erscheinen wird ohne Mühe jeder solcher Begrif in der Seele auf eine eigene, unmittheilbare Weise gleichsam geprägt und bezeichnet. Jeder muß das nun seyn, was er ist, und kann nichts anderes seyn. Weiß muß weiß, und kann nicht roth; rund muß rund, und kann nicht eckicht seyn. Anerkennen der Identität jedes solchen Begrifs mit sich selbst, ist eine schlechthin nothwendige Geistesoperation. Nicht ein gelerntes Axiom, oder die wissenschaftliche Formel: "Was ist, das ist; oder: "Etwas kann nicht zugleich das, und was anderes seyn, sondern ein früheres, diesen Axiomen zuvorkommendes, von einzelnen Fällen und Begriffen ausgehendes Naturvermögen lehrte es so. Und aus den einzelnen Beobachtungen wurde erst die allgemeine Regel gebildet. Nur in Ansehung der Namen, wo sie angewendet werden sollen, kann etwa bisweilen einiger Zweifel sich finden, nie aber in Ansehung der Begriffe selbst. — Bei dieser durchgängigen und beständigen Sonderung der Begriffe von einander, unter ihrem eigenen Gepräge, würde nun aber überall keine positive Wissenschaft möglich seyn, wenn nicht, nach gewissen Vergleichungspunkten, unter mehrern solchen Begriffen, mancherlei Verhältnisse aufgenommen werden könnten. — Eine dritte Art der Konvenienz findet

sich in dem Zugleichseyn mehrerer Begriffe, in einem und dem nemlichen Subjekt. Gold ist fix, heisset so viel: die feuerwiderstehende Potenz ist mit dieser bestimmten Farbe, Dichtigkeit, Ziehbarkeit ꝛc. in einem Subjekt vereinigt. — Uebereinstimmung des Begrifs mit einem, ausser dem Begrif wirklich vorhandenen, ihm entsprechenden Gegenstande, gründet noch eine vierte Art der Begrifskonvenienz.

Natur der Erkenntniß.

Erkennen wird überhaupt in einem zweifachen Sinn genommen.

1. Für wirkliches Erkennen. Gegenwärtiges Betrachten der im Gemüth liegenden, vorschwebenden Begriffe.

2. Für habituelles Erkennen. Verwahren der vorhin eingesehenen Begrifsverhältnisse oder Säze in der Seele; Bewußtseyn derselben, bei ihrem Wiedererscheinen, als etwas schon vorhin geprüften und bekannten. Nun aber

   a. mit gleichgegenwärtiger, erneuerter Darstellung der Beweisgründe, worauf sie beruhen; oder

   b. ohne die deutliche und gegenwärtige Erneuerung des Beweises; nur als vorhin richtig befundenes Resultat.

Wer etwa einen mathematischen Saz zuvor aus rengen und vollständigen Gründen einsehen gelernt, ird diesen Saz auch nachher, wenn die Demonstra- on ihm entfallen wäre, nichtdarumweniger noch mmer für eine gewisse und ungezweifelte Wahrheit alten. "Aber ob man dies Fürwahrhalten nun och Erkenntniß nennen darf? Die wirkliche Einsicht angelt nun doch. Es scheint mehr ein Mittel

zwiſchen Meinen und Erkennen zu ſeyn, wobei man blos auf ſeine vorgehabte Einſicht ſich verläſſet. Etwas mehr als Meinen, aber doch kein eigentliches Erkennen." — Bei dem Nichterinnern genau an diejenige vermittelnde Begriffe, wodurch der Verſtand von einer ſolchen Wahrheit zuvor überzeugt worden iſt, und deren ganze Verknüpfung, tritt hier nun dieſer andere Mittelbegrif — die Unveränderlichkeit der nemlichen Verhältniſſe, bei den nemlichen unveränderlichen Gegenſtänden ein, immer noch die völlige Gewißheit zu begründen, wie er ſie vorhin gehabt, da die ganze Demonſtration ihm gegenwärtig war. Was einmal wahr geweſen, muß immer, und in jedem unveränderten ſolchen Fall, auch wahr ſeyn. Genau auf dieſen Grund bauet der Mathematiker alle ſeine allgemeine Säze. Was er von Triangel oder Cirkel einmal ſtreng bewieſen hat, das gilt für allemal. Und mehr braucht es auch nicht, gewiſſe Erkenntniß für immer zu begründen, als feſtes und deutliches Erinnern der vorhin erlangten völligen Ueberzeugung von der Wahrheit eines Sazes. Sicher hat Newton ſelbſt nicht bei jedem ſeiner Lehrſäze die ganze große Kette der Mittelbegriffe immer gegenwärtig vor Augen gehabt, wovon er ihn ausgeführt hatte. Freilich wird das Mangelhafte des Gedächtniſſes dann auch in dieſem Falle eine Urſach mit von der merklichen Unvollkommenheit demonſtrativer Erkenntniß.

Arten der Erkenntniß.

Alle menschliche Erkenntniß wird aus Begriffen gewebt. Klarheit der Begriffe ist das Licht unserer Seele. Diese Klarheit hat nach der ungleichen Art, die Uebereinstimmung oder Mißhelligkeit der Begriffe wahrzunehmen, ihre verschiedene Stufen, und eben hieraus bilden sich auch verschiedene Erkenntnißgrade.

I. Intuitive (anschauliche) Erkenntniß. Wahrnehmen der unmittelbar, und ohne Zwischenkunft irgend eines dritten Begrifs, der Seele vorliegenden, von selbst, ohne die Mühe des Untersuchens und Beweisens, gleich bei dem ersten Erscheinen, einleuchtenden Begrifsverhältnisse, z. B. daß blau nicht gelb, daß 2 weniger als 3, und 1 zu 3 gleich 4 sei. Der höchste Grad der Klarheit und Gewißheit, deren der menschliche Geist nun fähig ist; und für den Verstand von einer eben so unwiderstehlichen Gewalt, wie der Stral der Sonne für das Auge!

II. Räsonnirte Erkenntniß (cognitio demonstratiua). Wahrnehmen der, durch Aufsuchung anderer Mittelbegriffe, erst gefundenen, geschlossenen Begrifsverhältnisse; wiefern ein

unmittelbares Zusammenstellen und Vergleichen des einen mit dem andern nicht statt findet, z. B. Gott und Daseyn, und die Konvenienz zwischen dem einen und dem andern, kann ich nicht so unmittelbar einsehen, als daß die Rose — Rose und nichts anderes sei.

Jene Operation der Seele, die Mittelbegriffe, woraus ein solches Verhältniß erhellen muß, aufzusuchen, nennet man Räsonniren. Die hierzu dienende vermittelnde Begriffe selbst, sind die *Argumente*. Und die so geordnete und vollendete Verknüpfung derselben, daß das gesuchte Verhältniß daraus eingesehen werden kann, heißt Demonstration. Leichtes und fertiges Aufgreifen, und schikliches Anwenden der zur Beweisführung erforderlichen Zwischenbegriffe, ist Sagacität.

Was hat die intuitive Erkenntniß vor der demonstrativen voraus? — Jene ist leichter, ungezweifelter, klärer. Leichter — weil dort das erste Erscheinen der Begriffe schon hinreichend ist, das Einstimmende oder Mishellige zwischen ihnen einzusehen: hier aber eine geflissene Aufmerksamkeit, Fortführung der Begriffe, Verkettung der Argumente, und eine unterhaltene Anwendung der Vernunft erfordert wird, zu solcher Einsicht zu gelangen. Ungezweifelter — nicht zwar nach vollendeter und völlig durchschauter Beweisführung; aber

och oft bei dem ersten Anblik eines solchen beweisfä-
igen Sazes: wohingegen bei der **intuitiven** Er-
enntniß gleich die erste Erscheinung den völligen Bei-
all gründet: wie das Auge das **Schwarz** und
Weiß bei **Dinte** und **Papier** gleich unmittelbar
unterscheidet. **Klärer** — in dem Verhältniß un-
gefähr, wie der unmittelbare Eindruk von einer Ge-
ichtsbildung zu dem davon von Spiegel zu Spiegel
urükgeworfenen Bilde, das bei jedem Zurükwerfen
etwas an Klarheit verliert, und dem schwächern Auge
zulezt kaum kennbar ist. Ueber das alles lieget bei
edem **Fortschritte** der Demonstration schon immer
intuitive Erkenntniß der zunächst aneinander zureihen-
den Mittelbegriffe nothwendig zum Grunde. Wenn
das nicht wäre, wenn die Konvenienz oder Diskon-
venienz der jedesmal zunächst in Verhältniß gestellten
beiden Begriffe, nicht von selbst einleuchtend wäre: so
müßte ja hiervon selbst noch erst Beweis geführt wer-
den *) Und da, bei einer langen Verkettung der Be-
griffe, leicht ein Glied übersehen, und dann etwas
Falsches für bewiesen genommen werden kann: so ist
auch dies eine Ursache der mindern Vollkommenheit
der demonstrativen Erkenntniß, in Vergleichung der
anschaulichen Erkenntniß.

*) Aus dem, daß zu aller Beweisführung doch immer intuitive Erkenntniß nothwendig ist, scheinet die irrige Schulregel geflossen zu seyn: daß alle Demonstrationen auf vorauszusezende Axiome gebauet werden müssen.

Eine andere Frage ist: ob die Mathesis u
die dahin gehörige Wahrheiten, nur allein ei
gewissen und strengen Beweises fähig seien:
Und manche wollen es behaupten. Aber warum sol
die intuitive Erkenntniß gewisser Verhältnisse (woraus
doch alle Demonstration gebildet wird, nur dem Be
grif von Zahl und Ausdehnung und Figur
ausschließend eigen seyn? Eher möchte es an
der Mathesis noch an der richtigen Methode und der
erforderlichen Applikation, als an der möglichen
Evidenz der Gegenstände gemangelt haben. Wah
ists, daß auch die kleinste Zahlenunterscheide für
sich gleich auffallend sind. Auch für die weniger auf
fallende Verhältnisse der Ausdehnung und Figur
hat die Mathesis zu genauer Bestimmung sichere Mittel
ersonnen. Jene andere einfache Begriffe, bei welchen
es auf Modifikation und Grad ankommt, lassen
sich im kleinen dann freilich nicht mit der gleichen und
völligen Genauigkeit gegen einander messen und be
stimmen. Da alle diese Begriffe durch die von den
Gegenständen überströmende, feine, einzeln unwahr
nehmbare Körpertheilchen, in uns erzeuget werden,
und darum auch ihre Grade und Verschiedenheiten von
der bestimmten Menge und Bewegung dieser Par
tikeln abhängen müssen: so ist es wohl begreiflich, daß
wir alle diese Verhältnisse nicht genau und auf den
Punkt auszumessen vermögend sind. Worin auch
immer die Natur des Lichts und der Farben beste
hen mag: ausgemacht ist es, daß von der bestimmten

Menge der zurükgeworfenen Lichttheilchen und ihrer bestimmten Bewegung, z. B. der bestimmte Grad des Weiß, abhänge. Lege man ein Papier in die Sonnenstralen, oder in Schatten, oder in ein dunkeles Gewölbe: und jedesmal wird das Weiß schon anders modificirt erscheinen. Aber da wir nicht wissen, welche Anzahl genau, und welche Bewegung der Lichttheilchen für jeden solchen Grad erforderlich ist, so fehlt uns, zu bestimmter und genauer Angabe auch der kleinsten Verhältnisse, schlechtweg die Mensur. So bald aber der Unterscheid der Grade so merklich wird, daß der Begrif des einen von dem andern gesondert, und im Gedächtniß behaltbar gemacht werden kann, wie z. B. bei roth und blau, und dessen verschiedenen Modifikationen, so findet eine Demonstration hier eben so statt, wie bei Zahl und Ausdehnung. Und was von Farben gilt, gilt auch auf gleiche Weise von allen andern *qualitatibus secundis*, und ihren Modifikationen.

III. Sinnliche Erkenntniß (cognitio sensitiua). Wahrnehmen der äusseren Gegenstände, unter ihrer eigenen Partikularexistenz, als etwas für sich vorhandenen, das unserer Vorstellung entspricht, unsere Sinnen afficirt, und Begriffe in uns erzeugt.

Der Skeptiker läugnet die Gewißheit dieser Erkenntniß. „Muß doch überall kein solches Objekt ausser uns da und vorhanden seyn. Solche Vor-

ſtellungen und Ideen können auch ohne einen entſprechenden, reellerweiſe uns afficirenden Gegenſtand, ohne das Ding ſelbſt, doch in der Seele ſeyn." — Aber iſt nicht das Wahrnehmen der im Wachen wirklich angeſchauten, und einer blos geträumten Sonne; iſt der wirklich empfundene Geſchmak des Wermuths und der Geruch der Roſe ſelbſt, von dem blos vorgeſtellten (nachahmenden) nicht auffallend verſchieden? Der nemliche Begrif in der Empfindung ſelbſt, oder blos durch das Gedächtniß wieder vergegenwärtiget, iſt nicht weniger *geſondert, als* es irgend zwei andere fremde Begriffe ſind. Der Skeptiker, der alles in Traum verwandeln will, nehme dann auch folgende Antwort für geträumt! Für ihn und wider ihn braucht es wohl überall kein Unterſuchen und Argumentiren. Iſt alles nur Traum, ſo haben wir keine Erkenntniß und keine Wahrheit mehr. Aber! will denn der Skeptiker es auch für eines halten: wirklich im Feuer zu ſeyn, oder es nur zu träumen? Und wenn der große Opinator dies wirklich meint, wenn natürliches Feuer bei ihm doch auch nur Traum bedeutet: ſo geſtehe er dann doch — bei der unverkennlichen Abhängigkeit unſers Wohlſeyns und unſers Leidens (angenehmer und widriger Eindrüke) von der Gegenwart gewiſſer ſinnlich wahrgenommener Gegenſtände — daß die Gewißheit ihres Daſeyns wenigſtens nicht geringer, als die, unſers Wohlſeyns und unſers Leidens ſei! Und bedarf es dann mehr noch zu unſerer Erkenntniß und unſerer Exiſtenz?

Alle unsere Erkenntniß bestehet aus Begriffen. Klarheit in der Erkenntniß sezet daher auch Klarheit in den Begriffen voraus. Bei dunkeln und verworrenen Begriffen ist keine Wahrnehmung der Verhältnisse unter ihnen (Konvenienz oder Misstimmigkeit): also auch keine Erkenntniß möglich. Wohl aber können die Begriffe, einzeln, klar und deutlich seyn, ohne darum jedes Verhältniß unter ihnen (jeden Saz, der diese Begriffe trennet oder verbindet) gleich deutlich einzusehen — zu erkennen. (Ich kann einen klaren Begrif von Gott und Daseyn haben; aber darum sehe ich noch den Saz nicht deutlich ein: Gott ist).

Grenzbestimmung
alles menschlichen Erkennens.

Vergleiche man unser **Wissen** und Nichtwiss
und sehe, **wie weit** das eine, und **wie viel** weit
das andere reiche?

I. Wenig ist es, was wir wissen.

Seze man vorläufig

A. Zu richtiger Schäzung des Umfan
menschlichen Wissens folgende Regeln.

1. Wovon aller Begrif uns mangelt, dann
können wir auch durchaus keine Erkennt
niß haben.

2. Intuition, Vernunft und Sinnlich
keit sind die einzige Mittel, das Verhä
niß unserer Begriffe (Konvenienz od
Misstimmigkeit) wahrzunehmen, d. h.
zum Erkennen. Aber

Intuitive Erkenntniß reichet darum nicht
hinaus zu jedem Begrif; weil nicht all
Beziehungen und Verhältnisse durch un
mittelbares Zusammenstellen (iuxta-po

litio) sich wahrnehmen lassen. So kann ich z. B. nicht gleich über die Gleichheit eines recht- und stumpfwinklichten Triangels entscheiden, wenn schon alles übrige anschaulich gegeben ist. Auch

Demonstrative Erkenntniß erschöpfet nicht den ganzen Umfang unserer Begriffe; weil oft die Zwischenbegriffe uns mangeln, woraus ihr Verhältniß erst eingesehen werden kann. Und die

Sinnliche Erkenntniß ist blos auf das Daseyn der äusseren Gegenstände beschränkt.

3. Unsere Erkenntniß ist noch viel mehr beschränkt, als unser Begrif. Immerhin mögen etwa andere erschaffene Wesen feinere und schärfere Wahrnehmungsfähigkeiten besizen, als wir! Wäre nur unsere Erkenntniß unserm Begrif (Wahrnehmung) gleich! Nun haben wir einen Begrif von Quadrat und Cirkel und Gleichheit, werden aber vielleicht ewig doch den Saz nicht finden, daß es einen dem Quadrat gleichen Cirkel gebe. Eben so haben wir die Begriffe von Materie und Gedanken, und werden ewig vielleicht mit Gewißheit nicht ent-

scheiden, ob ein materielles Wesen denken könne, oder nicht? (Die ausführliche Erweiterung dieses Gedankens, der hier doch nur als Beispiel dienen sollte, lese man bei Locke selbst, oder in meiner Metaphysik, N. A. 1788. S. 281—284.)

B. So viel nun den Umfang menschlicher Erkenntniß selbst betrift, so bestimme man ihn nach der oben bemerkten vierfachen Hinsicht.

a) Auf Identität.

Nun ist der Umfang der Erkenntniß genau de Umfang der Begriffe gleich. So bald ein Begrif d Seele erscheint, muß sie ihn als übereinstimmend n sich selbst, und von jedem andern gesondert, erkenn Sehr beschränkt aber ist unsere Erkenntniß in je andern Hinsicht.

b) Auf Koexistenz.

Und davon hänget nun doch unsere ganze Erke niß der Substanzen ab. Unser Begrif von ei selbstständigen Ding in der Natur saget nichts and als irgend eine Kollektion solcher, in einem Su zusammen befindlicher (koexistirender) einfacher griffe. Ein warmer, leuchtender, sich aufwärts gender Körper, das ist es, was wir Flamme ne Einen Körper, von diesem bestimmten Gewicht, [illegible]

Zielbarkeit zu nennen vollt. Weiter nach der Natur sieht und andere Substanzen sinden, heißt nur sagen: weiß andere Dinge, aber Beschaffenheiten haben etwas mit diesen, in seinen Subjekt-Korrelativen. Wer nun also, um so verwickelten Beschaffenheiten sein wissen von seinem Grund irgend einen notwendigen Zusammenhang; weiß wie die innere Anlage und das Gemeine der originalen, primitiven Theile, woraus sie abhängig sind, beschaffen nicht können. Da wir sagen nicht wissen, wie Figur, Ausdehnung und Bewegung der körperlichen Theile irgend eine Farbe, Geschmack oder Geruch hervorbringen können; um etwas weniger wissen wir es einzusehen, welche Bewegung, Figur oder Ausdehnung solcher Theilchen unsere Nerven — heißt diesen Geschmack — süß, bitter, Schall — hellklingend zc. macht. Aber an das wissen wir uns gewöhnt, was die Erfahrung uns sagt. Mit den Begriffen und mit sonnigen Meinungen oder mittelbaren Verbindung (Intuition oder Vernunftintuition) kommen wir nicht weit. Da wir sehen wie etwas von Eigenschaften ist, und Figur nicht ohne Ausdehnung, und durch Stoß einiges Ganze ohne mitgetheilte Bewegung, nicht ohne Stoß sein kann, so können. Aber diese Beschaffenheiten, deren notwendige Koexistenz auf viele Weise sich eine lassen läßt, sind wenige. — Was die Unvereinbarkeit betrifft, so ist sie unmittelbar und gewiß, daß von allen Beschaffenheiten irgend einer bestimmten Art ist jedesmal nur eine in einem Subjekt sich

wirklich befinden könne, und jede andere der nemlichen Art ausgeschlossen werde. **Diese Figur** schliesset jede andere Figur, **diese Ausdehnung** jede andere Ausdehnung, **diese Bewegung** jede andere Bewegung aus. **Und** so auch dieser **Geruch** und diese **Farbe** jeden andern Geruch und jede andere Farbe. Etwa kann der nemliche Körper aus verschiedenen Gesichtspunkten, oder nach verschiedenen Seiten genommen, zugleich verschiedene Farben zeigen. Aber der nemliche Theil kann so wenig zugleich so und anders modificirt seyn, als er zugleich *diese und eine andere* Figur haben kann. — Mit den **Potenzen** der Körper, auf andere Substanzen zu wirken, und Veränderungen in ihnen hervorzubringen, oder von andern gewisse Veränderungen zu empfangen, verhält es sich wie mit den Beschaffenheiten. Fast nirgends können wir aus unsern Begriffen einen nothwendigen Zusammenhang dieser oder einer andern Potenz mit den im Begrif liegenden Merkmalen herausbringen; weil diese Potenzen in dem **innersten** uns unbekannten Gewebe der Körpertheile gegründet. Und alle Hypothesen können nicht helfen, wenn nicht dargethan werden kann, welche Potenzen oder Eigenschaften **nothwendig** zusammen gehören, und welche miteinander **unverträglich** sind. Noch müssen wir meist an Experimente uns halten. Und bei genauer Beobachtung und treuer Beschreibung der gefundenen Wirkungen würde die Philosophie der Natur einer großen Bereicherung fähig seyn, und zu einer merklichen Vollkom-

nachsit gebracht werden können. — Wir wenig werden wir nun wohnen von Geisteskräften und Geistes wirkungen überhaupt aus den Begriffen bestimmen können! da wir alle unsere Begriffe von Systemen nur aus uns selbst, und den in uns wahrgenommenen geistigen Verrichtungen nehmen. Aber wie viel sind unser Geist unter so viel andern Klassen und Ordnungen höherer geistiger Wesen!

c) Fünf Relation.

Wie weit die Erkenntniskraft der Menschen, durch Anschauung nur zu gründlicher Beurtheilung so mancher bei Verhältnisse erforderlichen Mittelbegriffe, in diesen weiten Felde zu wenigen könne, und vielleicht noch wenn gar weniger, als ihnen zu bestimmen, hier die Grenzen genau zu ziehen, das wird einig und allein, sonders andere an sich gewiß eine so gar einer demonstrativen Wissenschaft fähig: wenn Lehrer und Vorsteher und Leitendschaft nur nicht an Wege stünden. Bei einem klaren Begriff von einem Subjekte — welchen, gültige und allmächtigen Wesen, von uns selbst, und unsere Abhängigkeit von ihm, wächsen durch weitere Entwicklung und nothwendige Schlußfolgen wohl eben so sichere und ungezweifelte praktische Begriffe und ein eben so unfehlbarer Maasstab für Recht und Unrecht aufgestellt werden können, als die Mathesis in irgend einen Fach, und eben so auch mit andern Sätzen! Kann auch ein Gott Zweifelloses gewisser sein, als der es ist: Ohne Proprietät sindet

keine Ungerechtigkeit statt. Erhellet denn
die Konvenienz aufs deutlichste aus den Begrif
Proprietät ist das Recht an etwas; und Un
rechtigkeit ist Verlezung eines solchen Rechts.
wieder dieser andere Saz: Keine Staatsver
sung leidet eine völlige Freiheit. Was k
offenbarer seyn? Eine Staatsverfassung is
Menschenvereinigung unter bestimmten Geseze
jeder halten muß. Und eine völlige Frei
lässet jeden schlechthin handeln, wie er will.

Was den mathematischen Begriffen den eigen
Vorzug der Demonstrationsfähigkeit vor den mora
schen zu geben scheint, ist in Ansehung der erstern
Versinnlichung, und von Seiten der leztern
größere Komplikation. Der Mathematiker zeich
seine Figuren, Winkel und Zirkel auf die Tafel.
bleibt im mindesten unverändert. Er kann, so oft
ihm gefällt, den ganzen Beweis nach allen Th
durchlaufen, alles mit strenger Genauigkeit von neu
prüfen, und jeden Verstoß auffinden und verbes
Für die moralische Begriffe haben wir blos Worte,
zwar, in Schrift verwandelt, wohl auch unverän
bleiben. Aber die dadurch bezeichnete Begriffe wer
oft bei einem und dem nemlichen Menschen al
und sind bei dem einen selten ganz die nemlich
bei dem andern. Bei der Komplikation der mora
lischen Begriffe werden die Namen, die wir da
gebrauchen, in ihrer Bedeutung oft zu schwanken
Man ist über die bestimmte Anzahl der darein zuleg

n einfachen Begriffe zu wenig einig. Der eine denkt
h mehr, der andere weniger dabei. Daher Verwir-
ing und Irrthum! Aber eben so würde es in der
Rathesi seyn, wenn einer etwa in der Zeichnung eines
eptagon einen Winkel mehr oder weniger gezeichnet
itte. Auch ist der ganze Inhalt der moralischen Be-
iffe nicht immer dem Gedächtniß so gegenwärtig,
s er es zur völligen und genauesten Durchsicht ihrer
onvenienz oder Mißhelligkeit, zumal bei einer weit-
usgezogenen Verkettung der Mittelbegriffe, wodurch
as Verhältniß zweier entfernter Begriffe erst ein-
uchtend gemacht werden soll, seyn muß. Dem Ma-
hematiker würde es auch nicht besser gehen, wenn er
lle die kleinere Summen, woraus durch Addiren,
Dividiren und Multipliciren die Totalsumme gefunden
verden soll, im Kopf behalten müßte, und nicht durch
innliche Zeichen sich helfen könnte.

Ein Theil jener Unbequemlichkeiten könnte jedoch
urch bestimmte und deutliche Erklärungen (Definitio-
ien) wohl gehoben werden, wenn die Menschen über
en Inhalt der moralischen Begriffe nur immer eben so
vie über den der mathematischen sich zuerst vereinig-
en, und in der Anwendung dabei genau verbleiben
vollten. Ungezweifelt ist es, daß bei einer gleichgefliß-
enen Nachforschung die moralische Wahrheiten, in
hrer innern Verbindung, ihrer nothwendigen Folge —
us klaren und deutlichen Begriffen, und in ihrer
demonstrativen Kraft sich eben so darstellen würden,
wie die in der Mathematik. Aber darf man es

wohl ermeln lassen? Nur leidenschaft und Vorurtheil suche unternehmen die Menschen von dem Werthe der Tugend und ächter Humanität; durch Unterhaltung und Fortpflanzung derselben sich Achtung, Wurde und Ehre zu erwerben. Und so gründlosig! Wahrheit ist höchste Zierde unsers Geistes ist, nichts aber die Gott gefälligher verunstaltet, als Falschheit und Lug: und wunder sey es, daß Gott, der Wahrheit ist, den Unmuth einer solchen Weisheit sich wohl zu gefallen, als Gemeinschaft mit ihnen zu haben: so suchen die belanger und Beförderer solcher Irrsäße durch endliche Argumentationen und einen gebrechlichen Beweis um so mehr sie anmaßlich und gültig zu machen. Wissen Forschern in Wahrheit? welche Wahrheiten an Mathematik, Astronomie? solche sich für die moralische Wissenschaften erwarten, wenn die Wichtigere dem ihrer Gewalt unterworfen sind, Geheimnisse und die Dogmen einer gewissen Partheyen sie Gebot auffingen, und keine freie Prüfung des Weltens an Tatsachen darin zuließ? Hätte nicht Gott selbst unverständlichen licht in der Seele angezündet: so müßte man mit Grunde behaupten, daß die ältere Menschenklasse zuzeit in einer äußerliche Finsternis die wahrgenommen weiden.

4) Von Realerisiens.

Unsere eigene Existenz, Gottesexistenz, und die Existenz der äußeren Dinge in der Natur. Die eine erkennen wir durch Intuition, die andere durch Räsonnement und die dritte durch die Sinnen.

II. Unendlich mehr ist es, was wir nicht wissen.

Bei so engen Schranken der uns möglichen Erkenntniß ist es von Nuzen, auch jene andere Seite, wo undurchdringliches Dunkel und Unwissenheit uns rükt, sorgfältig zu bemerken, um nicht von dem eiteln Wahn, mit unserm Scharfsinn alles erforschen zu können, aufgeschwollen, uns hin in jenen finstern Abgrund zu stürzen, wo das Auge zum Sehen, und die Kraft zum Verstehen durchaus uns mangelt. Der Unwissendste ist der, der seine Unwissenheit nicht kennt. Auch die gemeinste und alltäglichste Dinge sind für den fähigsten Weisen noch mit Dunkelheit umzogen; und wer löset die Knoten, auf die man bei Betrachtung auch des allerkleinsten Theils der Materie trift?

Allgemeine Ursachen unserer Unwissenheit sind:

Mangel an Begriffen — Mangel der Einsicht ihrer Verknüpfung unter sich — Mangel des Nachforschens und des Prüfens.

I. Von vielen Dingen haben wir gar keinen, von vielen nur einen sehr unvollständigen Begrif. Empfindung und Reflexion sind die einzige Quellen unserer einfachen Begriffe. Aber wie engbeschränkt und dürftig sind diese Quellen, in Hinsicht auf den ganzen Inhalt des Universum! Wer wagt es, zu bestimmen, wie viel andere Begriffe, andere

lebende Wesen, in andern Regionen des Weltall, mit andern vielfachern und weiterreichenden Wahrnehmungskräften, haben mögen, wovon wir überall nun keine Vorstellung uns machen können? Wollten wir aber darum glauben, daß es keine andere, als die uns bekannte Erkenntnißpotenzen, und keine fähigere Geister geben könne: so würde der **Blinde** mit eben dem Recht auch läugnen dürfen, daß es **Gesicht** und **Farben** gebe; oder die **Blindschleiche**, daß der **Adler** um so viel schärfer sehe, als sie. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die unendliche Weisheit, Macht und Güte des Schöpfers an einem so schwachen und gebrechlichen Wesen, wie der Mensch — in der Ordnung der Geister vielleicht das Unterste, sich erschöpft. Wie weit jene andere Geister etwa, mit ihren höhern Kräften, in die innere verborgenere Natur, und deren Erforschung reichen mögen, wissen wir nicht. Aber ausgemacht ist es, daß zu einer vollkommenern Erkenntniß uns die Dinge in einem andern Licht, als nun, gezeigt werden müßten, und daß unsere Erkenntniß äusserst mangelhaft seyn müsse, so lange der positive deutliche Begrif sogar von **Subsanz**, an dem alle andere Haltung haben sollen, uns mangelt. Wie unbestimmbar auch von dieser Seite unsere Unwissenheit ist, so zuverläßig lässet doch alles, was wir in der **Sinnenwelt** und in der **Verstandeswelt**, durch Denken und Empfinden, nur immer zu erreichen im Stande sind, in Vergleichung des übrigen sich nur als Punkt betrachten. — Von andern Dingen haben wir

gnar wohl überhaupt einigen Begriff, wie von Ausdehnung, Figur und Bewegung; aber selten wissen sie, welche Art der Ausdehnung, Figur und Bewegung solchen oder andern Körpern ursprünglich eigen sey. Und die so innen abkömmende Kräfte und Wirkungen kennen wir nicht! Bald sind uns die Körper zu fern, bald zu klein. Bald ein Wein und Kostenung, bald zu schwer und schwinden Wesentheile! Und die alle — wie wenig gegen das Unbekannte! Welcher Mensch das Wechselsystem Ursache sich hier! Welches ist Zahnes! diese unsichtbaren materialischen Massen? woher sie rühren? wie sie sich gegeneinander bewegen? wie sie aufeinander wirken? unter welchen Bedingungen verschieden eine andere sich? Wieder man auch nur die beste Meinung in der eine oder andere gebären, bei andern Gemeinschaften, und den sich um sie mitgeben großen Massen! Welche Thier und Geister — von denen auf unsern Erdball ganz verschieden, mögen andere Planeten bewohnen? zu denen Elementen aller Ganz ganz und nur verstehen, und wenige Verstand und Sinnen uns verlassen. Und wie viele andere Dinge sind wegen dem Zeitbrief für unsere große Sinnen durchaus unwahrnehmbar? Wie kennen den Ursprung der Natur, die sein Elementarreiche der Körper, ihren Zusatz, Figur, Bewegung, und innerliche Gewebe mehr, worin die natürliche Wirkungen abhängig sind. Und eben darum muß es auch sie uns unmöglich sein, die Art und Weise, wie Körper auf einander wirken,

deutlich einzusehen. Kennten wir die innerste Bestandtheile von Rhabarbar, Gift und Opium, und den Mechanism unsers Körpers so gut, wie der Uhrmacher den Mechanism seiner Uhr und seiner Feile: so würden wir auch, ohne allen Versuch, eben so gut es einzusehen vermögen, daß Rhabarber den Körper reinige, daß Opium Schlaf, Gift — Tod verursache, als der Uhrmacher es einsieht, wie vermittelst der Feile die Bewegung der Uhr befördert oder aufgehalten werden kann. So gut es einsehen, warum Silber in Scheidwasser, Gold in Königswasser sich auflöset — nicht umgekehrt: als der Schlosser einsiehet, warum dieser Schlüssel öffnet, und der andere nicht. Nun aber, da von den kleinsten primitiven Körpertheilchen und ihrer Mechanik aller Begrif uns mangelt, muß unsere Erkenntniß blos bei Versuchen stehen bleiben. Und mit welch nüzlichen Entdekungen die Experimentalphysik auch immer bereichert werden mag: so dürfte gleichwol an eigentlich scientifischer Erkenntniß sehr zu zweifeln seyn. Auch von den gemeinsten und bekanntesten Körpern, die wir dem Aeussern und der Oberfläche nach, an Farbe, Figur, Geruch, Geschmak ꝛc. so gut zu unterscheiden wissen, als einen Triangel und einen Cirkel, z. B. Salbai und Schirling, nehmen wir gewisse Wirkungen wahr. Aber die Art und Weise, wie und warum jeder solcher Effekt in einem solchen andern Körper hervorgebracht werde, wissen wir nicht; weil wir den innersten Mechanism weder des einen noch

s andern kennen. Demonstrative Gewißheit
irden wir darum vergebens suchen.

So eng beschränkt ist unser Wissen in der mate-
alischen Welt! und noch mehr in der Verstandes-
elt. Wahrscheinlich ist das Geisterreich von
iem noch größern Umfang, als das Körperreich;
id die Klassen und Ordnungen der geistigen Naturen
ch zahlreicher und mannichfaltiger, als die der Kör-
rsubstanzen. Aber der allergrößte Theil der intel-
ktuellen Welt lieget weit über unsern Begrif in
nem gänzlichen Dunkel. Aus uns selbst schöpfen
ir zwar einen oberflächlichen unvollkommenen Begrif
n Geisteskraft und Geistesnatur. Aus ähnli-
en Wirkungen und Handlungen anderer Menschen
kennen wir auch in ihnen das Daseyn solcher geisti-
en Kräfte. Und durch weitere Reflexionen, und die
öglichste Erhöhung des Begrifs, heben wir uns auf,
hn, den Urgeist und Vater der Geister — den
wigen, höchsten, unabhängigsten Gottesgeist zu
rkennen, ohne welchen unser eigenes Daseyn uns
in ewiges Räthsel bleiben müßte. Aber von allen
en zwischenstehenden Geisterordnungen, ihren Zu-
tänden, Potenzen und Wirkungen, wie und wo-
urch sie von uns, und unter sich selbst unterschieden
ind, giebt die Natur uns keinen deutlichen Begrif.

2. In den allermeisten Dingen sehen wir den
Grund einer nothwendigen Verbindung nicht

ein. Und so lange können wir auch keine allgemeine und gewisse Erkenntniß davon erlangen. Erfahrung und Beobachtung allein muß unsere Führerin seyn. Ein solcher Körper, durch einen solchen Impuls, bringet in uns einen solchen Eindruk — Farbe, Schall ꝛc. Vergnügen oder Schmerz, hervor. Aber was hat der Mechanismus dieses Körpers und dieser Impuls für Aehnlichkeit mit dieser Farbe, Geruch, Schmerz ꝛc. Eben so wenig sind wir einzusehen vermögend, wie die Seele durch Vorstellung den Körper in Bewegung sezen könne. Wir erkennen zwar durch die Erfahrung diese gemeine und regelmäßige Folge in der Natur; aber in den Begriffen selbst von Vorstellung und Körperbewegung finden wir durchaus keinen nothwendigen Zusammenhang. So ist es! So gab der Schöpfer den Dingen Seyn und Wirken! (Sic condita natura est.) Weiter hinaus reichen wir nicht. Wohl kann ich aus dem Begrif einer mathematischen Figur, z. B. eines Triangels, einsehen, was für Verhältnisse daraus nothwendig folgen müssen. Nicht so aber aus der Idee der natürlichen Substanzen, welche Wirkungen jede derselben (z. B. die Rose, Kirsche, Aloë ꝛc. genau diesen Geruch, Geschmak ꝛc.) dem Begrif zufolge hervorbringen müsse. Gleiche und stetige Ordnung und Folge in den natürlichen Wirkungen, wie wir sie durch die Erfahrung bemerken, weiset freilich auf ein Gesez, das der göttliche Architekt in die Natur gelegt. Aber eben dies Gesez — die Regel selbst, wornach eines

dem andern so und nicht anders bestimmt wird;
die Art und Weise, wie jedes von dem andern
ängig ist — kennen wir nicht. Nach bewährten
verglichenen Erfahrungen dürfen wir vermittelst
Analogie und Konjektur, wohl auch auf andere
lle schliessen; aber ewig werden wir von natürlichen
ubstanzen und Wirkungen keine vollkommene Wis-
nschaft erlangen.

3. Auch wo wir die Verknüpfung der Begriffe
ohl einzusehen im Stande wären, wenden wir oft
t wenig Fleiß auf die Erforschung der Mittelbe-
iffe, wodurch jene Verknüpfung erst aufgeklärt wer-
n muß. Wer sich nicht auf Mathematik ver-
endet, dem bleiben auch die mathematische Verhält-
isse, wie nothwendig sie immer aus den Begriffen
lgen mögen, unbekannt. Und eben so verhält es
ch mit andern Wissenschaften. Unrichtiger und nach-
ißiger Sprachgebrauch; schiefe, schwankende, unbe-
immte Wortbedeutungen; zweideutige und dunkele
Bezeichnung machen es unmöglich, feststehende Ver-
ältnisse unter den Begriffen aufzufinden; und werden
ben dadurch eines der wichtigsten Hindernisse wach-
ender, fortschreitender Erkenntniß. Der Mathema-
iker weichet dieser Unbequemlichkeit aus, indem er
nehr unmittelbar auf die Begriffe selbst, als auf die
Namen sieht. Wer mag ohne einen bündigen und
leten Begrif das Wahre von dem Falschen, das
Wahrscheinliche von dem Gewissen, das Rich-

tigfolgende und Vernünftige von dem Ungereimten und Nichtfolgenden unterscheiden? leider! war dies fast immer das unglükliche loos der Gelehrten. Und eben darum ist man bei der Unmenge der Schulstreitigkeiten und Schriften, womit die Welt überschwemmt worden, in reeller Erkenntniß so wenig fortgerükt. Unaufhörlich irret man in einem Walde von Worten und Formeln umher, ohne zu fragen: wo man stehen geblieben? wie weit man gekommen? und was für Wahrheit und Menschenerkenntniß noch zu wünschen oder zu erwarten sei? Bei einem gleichen Benehmen derer, welche die materialische Welt zu erforschen bemühet gewesen, würden wir von Seereisen und Schiffahrt, von Zonen, Aequator und Antipoden noch jezt so wenig als in jenen Zeiten wissen, wo der, so daran glaubte — Kezer hieß.

Allgemeinheit der Erkenntniß gründet sich auf Allgemeinheit der Begriffe. Was irgend einem abstrakten Begrif, wie er nun im Gemüth schon liegt, d. h. was dem Wesen der Sache angemessen, und damit übereinstimmend ist, das muß in jedem Fall und immer so seyn, muß ewige Wahrheit seyn.

Sacherkenntniß.

Alle Erkenntniß ſoll nur in der wahrgenommenen Convenienz, oder Mißhelligkeit unſerer Begriffe beſtehen. Aber was ſind denn unſere Begriffe? Welche ne prodigiöſe Menge und Mannichfaltigkeit von Ideen vermag eine fruchtbare Einbildungskraft aus ſich hervorzubringen! Wie unterſcheide ich nun Chimäre und Wahn von Wahrheit? Woran kenne ich den Denker und den Träumer? Ein erhiztes Gehirn hat noch reicher an lebhaften Vorſtellungen, als der gelaſſene Forſcher. Und doch findet der Enthuſiaſt in den Spielen ſeiner Phantaſei nicht weniger Uebereinſtimmung, als der Philoſoph in den bündigſten Schlüſſen. Käm' alles nur auf Ideenwebung und Ideenreihung an, ſo wären die Meinungen und Ausſagen des Schwärmers, wiefern ſie nur ſeinen Vorſtellungen entſprechen, nun eben ſo klar und eben ſo gewiß, als die Säze des Euklides. Muß nicht vielmehr der Werth menſchlicher Erkenntniß aus der Uebereinſtimmung mit den Dingen ſelbſt geſchäzt und beurtheilt werden? Reelle Erkenntniß iſt der Wunſch und das Ziel des Vernünftigen. Und wie viel achtungswürdiger iſt der Mann, der die Dinge uns zeigt, wie ſie ſind; als der in ſeiner Gehirnfabrik ein Heer von Ideen ſich ſchaft, und künſtlich ineinander ſtimmt,

die für die wirkliche Natur nicht passen." — In der That, wenn unsere Erkenntniß blos bei Ideen stehen bliebe, und in Ideen endete: dann wären die angestrengteste Betrachtungen des größten Denkers, und das darauf gegründete System nicht besser, als die Grillen eines Wahnsinnigen, oder eine Traumgeschichte. Aber so ist es nicht. Wohl kann die Seele nicht **unmittelbar**, sondern nur durch Zwischenkunft ihrer Ideen zur Erkenntniß der Dinge selbst gelangen. Erst dann aber ist es wahre Erkenntniß, wenn die Ideen den **Dingen** selbst entsprechen. Und welches ist hierzu das sichere **Kriterium**?

1. Bei der offenbaren Unmöglichkeit, irgend einen **einfachen** Begrif aus uns selbst zu erzeugen, und der Nothwendigkeit — alle diese **einfache** Begriffe von den uns afficirenden wirklichen Gegenständen in der Natur, nach der vom Schöpfer festgestellten regelmäßigen Ordnung, zu empfangen, lieget die **Konformität** einer solchen Vorstellung mit der Sache, der **Erscheinungen** mit den **Gegenständen** selbst, unwidersprechlich am Tage. **Konformität** — wie sie zur Menschenbestimmung und den Absichten des Lebens nöthig war. Jede solche Erscheinung weiset auf eine in der Sache selbst liegende Potenz, eine solche Veränderung in uns hervorzubringen. Unter dem verschiedenen Eindruk, den die Dinge auf uns machen, der ungleichen Art, wie sie auf uns wirken, lernen wir die besondere Substanzen unterscheiden, ihre

uſtände bemerken, und zum Lebensgebrauch ſie zube-
iten und verbinden. Das Weiß, Bitter ꝛc. in
einer Vorſtellung ſezet nothwendig etwas in dem
uſſern Objekt ſelbſt voraus, wodurch es eine ſolche
Vorſtellung in mir erzeugen konnte. Mehr braucht
s zu reeller Erkenntniß nicht, als eben dieſe Ueber-
nſtimmung der Vorſtellung mit der Sache.

2. Unſere zuſammengeſezte Begriffe
ideae complexae), wiefern ſie nichts anderes, als
los willkührlich in der Seele entworfene Vereini-
ungen gewiſſer einfacher Begriffe, und als ſolche
genau ihrer Zuſammenſezung nach, wenn gleich
ie einfache Beſtandbegriffe immer durch Empfindung
der Reflexion in die Seele kommen mußten) von
rgend einem in der Natur ſo wirklich exiſtirenden
Ding völlig unabhängig ſind (Modalbegriffe), haben
ben darum in der Natur nun gar kein Original. Sie
elbſt müſſen als Urbilder betrachtet werden; ſollen
icht für Sache gelten (wirkliches Ding), ſondern
ur für Begrif (idealiſche Form). Ihre Realität
eruhet vorerſt blos in der Uebereinſtimmung mit ſich
elbſt: wiefern ein ſolcher Begrif nur nichts ſich ſelbſt
Widerſprechendes enthält. Die Idee von einem
Quadrat und einem Cirkel — wäre auch ein ſolches
Ding (nach der ſtrengſten Genauigkeit des Mathema-
tikers) nirgends in der Natur gegeben; von Meineid
und Mord — wäre auch nie ſo etwas in der Welt
wirklich begangen worden: hat dennoch, als Begrifs-

form alle die Realität, die sie haben soll. Ihre Beziehung auf äussere Gegenstände liegt nur in der Anwendbarkeit auf solche, wenn, und wiefern sie in der Natur jenem Begrif entsprechend angetroffen werden; so weit irgend die Beschaffenheit der Gegenstände eine solche Anwendung leiden mag. Aber wenn auch überall kein dafür passendes Material oder Objekt sich ausserhalb und wirklich finden sollte, behält der Begrif nicht weniger seine Realität. Mathematische und moralische Erkenntniß ist gewisse und reelle Erkenntniß, in so weit die Begriffe unter sich eine gewisse und nothwendige Uebereinstimmung haben: vorerst noch ohne alle Rükſicht auf einzelne, wirklich vorhandene solche Figuren und solche Handlungen. Cicero's Grundsäze von den Pflichten, wär' es auch, daß kein Mensch so völlig darnach handelte, verlieren darum nichts an ihrer Wahrheit und Realität.

Man fragt: wie kann die Wahrheit der Moral blos in Uebereinstimmung der Begriffe bestehen? Können nicht die Menschen sehr verschiedene und entgegengesezte Begriffe z. B. von Gerechtigkeit, Mäßigkeit ꝛc. haben? Soll alles, was mit dem einen oder dem andern dieser Begriffe übereinstimmend ist, auch wahr seyn? Welch eine Verwirrung zwischen Tugend und Laster würde hieraus entstehen müssen? — Nur Namenverwirrung wäre es: eben so, als wenn einer für einen Triangel ein Trape-

um zeichnete. Nur die Namen sind verwechselt. n den innern Verhältnissen und Proprietäten wird chts verändert, wie man eine solche Figur auch nen= en wollte. Nicht anders in der Moral! Auf die Begriffe und ihren Inhalt muß man sehen; nicht an en Zeichen und Namen hängen bleiben. Wenn jemand as Gerechtigkeit nennen wollte — eines andern Eigenthum verlezen: so würde aus dem Begrif selbst nd dessen Inhalt, abgesehen von dem Namen, nicht eniger das alles richtig folgen, was wir nun unter em entgegengesezten Namen — Ungerechtigkeit, us dem nemlichen Begrif herleiten. Wir schliessen och immer aus dem Begrif, nicht aus dem Namen. Namenverwechslung kann nur so lange befremden und erwirren, bis man die Begriffe selbst, rein, von den Namen entkleidet, gegeneinander stellet. Freilich ichtet der unrichtige Gebrauch der Zeichen in der Moral mehr Dunkelheit und Verwirrung an, als in er Mathematik, weil hier durch Versinnlichung der Begriffe selbst viel eher geholfen werden kann.

3. Jene andere Art unserer zusammengesezten Be= griffe, welche Abbilder wirklicher, ausser uns vor= handener Substanzen sind (Substanzialbegriffe), haben ihre Beziehung auf diese, als die Urbilder. Hier kommt es nicht, wie bei den Modalbegriffen, nur darauf an, daß die einfache Ideen, die sie enthalten, unter sich vereinbar sind, sondern sie müssen in wirk= lichen Wesen auch sich so vereiniget finden. Wie

beschränkt und mangelhaft unsere Erkenntniß von den einzelnen Substanzen ist; so wenig wir ihren ganzen Inhalt und den Grund der Vereinigung der an ihnen befindlichen Beschaffenheiten kennen; so wenig wir einzusehen vermögen, welche von diesen nothwendig so zusammen gehören, oder welche ein andermal auch wegseyn können; wie viel Schwierigkeit daher auch oft in der Anwendung unserer abstrakten Begriffe auf gewisse einzelne Dinge sich zeigen mag, bei denen wir nicht alles genau so finden, was und wie wir es es in unsern allgemeinen Begrif von einer solchen Art gelegt — hier etwas mehr, dort etwas weniger finden; weil die Natur ihre einzelne Wesen in unendlicher Mannichfaltigkeit bildet: so ist gleichwohl für die Realität der Erkenntniß, die wir von Substanzen haben, schon hinreichend, daß die in unserm abstrakten Begrif zusammen verbundene Beschaffenheiten hier oder da bei wirklichen Dingen in der Natur auch so verbunden angetroffen werden. Nur müssen wir darum nicht an diesen einmal so geformten Abstrakten, und den gewohnten Namen, womit wir sie bezeichnen, so einzig hängen bleiben, als wenn die Natur nicht Wesen bilden könne, von einer eigenen und verschiedenen Art, die nun nicht unter jene gewöhnliche Formen sich stellen lassen. Manchem dürfte es eine sehr paradoxe, vielleicht gar gefährliche Behauptung scheinen, daß eine menschliche Figur, ohne eine Spur von Vernunftfähigkeit, als ein Mittelding (Mittelart) zwischen Mensch und Vieh zu betrachten sei; weil

an nun schon gewohnt, alle thierische Wesen unter
ne von diesen Arten und Namen zu stellen: Mensch
der Vieh. Aber ist denn eine Menschenfigur
hne Vernunft nicht von beiden — Vieh und
Mensch, doch wirklich eben so verschieden, als es eine
Affelsfigur mit Vernunft seyn würde? Nenne
an diese Mittelart, wie man will! Aber bei dem
offenbaren Abstand zwänge man sie nun nicht unter
ie eine oder die andere Art, wohin sie doch nicht paßt!
Welches sollte denn aber der künftige Zustand eines
olchen Mitteldinges seyn? dürfte ein theologischer
Eiferer fragen. Müssen wir denn aber darüber ent-
heiden? Alles stehet oder fället seinem Herrn.
Ueberlasse man es dem gütigen Vater der Natur!
Unsterblichkeit ist doch nicht blos an die äusserliche
Menschenfigur gebunden. Körperbildung ist doch
nicht der Vorzug, der den Menschen des ewigen Lebens
ähig macht: so wenig, als das Gewand, worein er
ekleidet, oder der geschorne Bart. "Aber eine mensch-
iche Figur weiset doch immer auf einen vernünftigen
Geist, der sie bewohnt." — Aber wenn eine solche
Figur ihr ganzes Leben hindurch so ganz kein Zeichen
ines inwohnenden vernünftigen Geistes von sich giebt:
oll denn die Figur allein für dessen Daseyn bürgen?
Findet sich doch auch an einem Todten noch die mensch-
iche Figur. "Eine Menschengeburt, die Frucht ver-
nünftiger Wesen, muß doch auch eine vernünftige
Seele haben." — Aber warum tödtet man doch
Mißgeburten? "Weil sie nicht die regelmäßige

Bildung haben." Also nur Mißbildung des Körpers, nicht der Seele, soll das Monstrum machen? Ist es mehr etwa, ohne Nase oder Hals gebohren zu seyn, als ohne Vernunft? Also wieder sezt man das ganze menschliche Wesen nur in der Körperform. Eine regelmäßig gebildete Figur, meint man, beweise auch das Daseyn einer vernünftigen Seele. Etwa zu lange Ohren, eine zu eingedrükte Nase, macht schon einigen Zweifel. Noch mehr — ein ungewöhnlich schmales oder langes Gesicht. Und bei einem, etwa einer andern thierischen Gestalt noch ähnlichern Kopf ist das Monstrum vollends fertig. Und nun schließt man geschwind: "Hier ist keine vernünftige Seele; tödte man es!" Aber welches ist denn eigentlich nun die Mensur eines solchen seelenlosen Monstrums? Was denn, und wie viel muß an einer solchen Geburt nun viehisch oder menschlich seyn, wenn die Gemeinschaft der Seele dabei bestehen soll, oder nicht? Und was sind am Ende diese monströse Geburten anders, als eine Mittelart zwischen Mensch und Vieh? nicht Vieh, nicht Mensch. — Möchten wir doch bei allen unsern Betrachtungen und Untersuchungen nur immer Sache und Begrif vor Augen haben, und nicht durch Worte und Namen uns verführen lassen!

Wahrheit der Erkenntniß überhaupt.

Eine der älteſten Fragen iſt: was Wahrheit ſei? Eine mit der Verbindung oder Trennung der Dinge ſelbſt einſtimmige Trennung oder Verbindung der Zeichen iſt Wahrheit. Jene Verbindung oder Trennung machet einen Saz. Begriffe ſind die nächſte Zeichen der Dinge ſelbſt, und Worte — Zeichen der Begriffe. Ueberhaupt alſo giebt es Gedankenſäze und Wortſäze.

1. Mentalſaz: durch Verbinden oder Trennen der Begriffe (noch ohne Namen).
2. Verbalſaz: Wortverbindung oder Namentrennung. Nun aber! mit oder ohne etwas, das dieſem Namen auch wirklich entſpricht.
   a. Mit Beziehung auf ein entſprechendes Objekt: Realſaz (Realwahrheit).
   b. Ohne ein entſprechendes Objekt: Leerer Saz (propoſitio *pure verbalis*, ſeu *nugatoria*).

Es iſt ſchwer, über den Unterſcheid der Gedankenſäze und Wortſäze ſich deutlich zu erklären; weil eben dieſe Erklärung nun doch ſchon Worte erfordert. Aber gebe man dann Acht auf ſich ſelbſt.

Immer wird beim Nachdenken und Vergleichen der einfachern Ideen mehr der Begrif selbst: in Ansehung der zusammengesextern, verwikeltern aber mehr der Name zum Grund gelegt; weil es schon Mühe braucht, den ganzen Inhalt derselben mit Genauigkeit der Seele darzustellen. Weiß und Schwarz, Bitter und Süß, Triangel und Cirkel vergleiche ich mehr unter ihrem Begrif selbst, als genau unter diesem Namen. Aber! Mensch, Tapferkeit, Ruhm, wiefern aus diesen Begriffen gewisse Säze gebildet werden, schweben dem Gemüth mehr dem Namen nach vor, als nach ihrem Begrif. Weil der Begrif selbst bei vielen sehr unbestimmt und mangelhaft ist, darum hält man sich oft mehr an den Namen. Mancher, der so viel von Religion, Gewissen, Kirche, Glauben, Recht ꝛc. spricht, würde, mit Beiseitsezung aller dieser Namen, über die Sache selbst wenig zu denken wissen. Er denkt — mehr Namen, als Sachen.

"Wenn Wahrheit nur in der Kongruenz der Worte mit den im Gemüth liegenden Begriffen bestehen soll: so ist dem Menschen wenig damit geholfen, und der Mühe nicht werth, so emsig nach Wahrheit zu forschen. Wenn die Begriffe und Vorstellungen eines Menschen dann doch selbst irrig, abgeschmakt und chimärisch wären: so würde für reelle Wahrheit damit überall nichts gewonnen." — Es verhält sich mit der Wahrheit völlig so, wie mit der Erkenntniß. Freilich sind

orte zunächst nur Zeichen der Begriffe; aber mittelst der Begriffe sollen sie auch Sachen bezeich-
n. Nominalwahrheit und Realwahrheit, des ist Uebereinstimmung mit den Worten und Be-
ffen. Aber Nominalwahrheit bleibt dabei allein r stehen, ohne Hinsicht auf Wirklichkeit oder Mög-
hkeit eines solchen, dem Begrif entsprechenden ings. Realwahrheit sezet etwas zum Grunde, s wirklich so ist, oder so seyn kann, wie es in r Idee abgebildet wird (was ich z. B. von Men-
hen, Thieren, Pflanzen ꝛc. weiß: wiefern ich e in meinem Begrif liegende Beschaffenheiten in der rfahrung wirklich so vereiniget gefunden habe; was) von einer mathematischen Figur und ihren Ver-
iltnissen, oder der Moralität menschlicher Hand-
ngen weiß: wiefern die innere Möglichkeit und An-
endbarkeit auf zugebende wirkliche Dinge aus den begriffen sich einsehen lässet — ist reelle Erkenntniß).

Eine andere Art von Wahrheit, die moralische Vahrheit, lieget in der Uebereinstimmung der Aussa-
en mit dem innern Dafürhalten (Persuasion); wenn ie Sache auch nicht an sich so wäre. Und meta-
hysische Wahrheit, welche in der Realexistenz der Dinge selbst zu bestehen scheint, schliesset doch immer uch einen Saz in sich, wodurch ein solches Partiku-
rwesen (z. B. ein solches Stük Metall) unter einen olchen Begrif und Namen (z. B. Gold) gestellet wird.

Wahrheit und Gewißheit
der
allgemeinen Erkenntniß.

Alle unsere Erkenntniß enthält partikulare (in Lockischem Sinn, einzelne), oder allgemeine Wahrheit (*veritas generalis*). Etwas anderes ist gewisse Wahrheit — Ausdruk der in den Begriffen selbst liegenden Konvenienz oder Mißhelligkeit; und etwas anderes, gewisses Erkennen — Einsicht dieser in einem Saz so ausgedrükten Konvenienz oder Mißhelligkeit. Nun erst kann ich sagen: Ich habe Gewißheit davon; bin gewiß. Die Allgemeinsäze, als der wichtigere Theil der Erkenntniß, verdienen, in Hinsicht auf Gewißheit und Wahrheit, eine genauere Betrachtung. — Vorerst wird zur gewissen Einsicht eines Allgemeinsazes nothwendig erfordert, daß man die konstituirende Wesen der darin bezeichneten Arten kenne. Ohne diese Kenntniß ist es unmöglich zu bestimmen, was für Dinge jede solche Art unter sich enthalte, und wie weit sie reiche. In Ansehung der einfachen und Modalbegriffe kennen wir sie; weil Nominal- und Realwesen hier völlig für eins gilt, d. h. weil jede solche Art nicht mehr und nicht weniger ist, als was eben in jedem solchen abstrakten Begrif enthalten (z. B. süß, blau; Gerechtig-

keit, Raub ꝛc.). Wer den Inhalt dieser Begriffe kennet, kann ohne Bedenken auf die ihnen entsprechende Gegenstände sie übertragen. Nicht so verhält es sich mit den Substanzialbegriffen, wo das Realwesen von dem Nominalwesen unterschieden. Ist die Rede von dem Realwesen — als einer vermeintlich von der Natur selbst für jede solche Art von Dingen gegründeten, und jedem zu einer solchen Art gehörigen einzeln Wesen zukommenden Konstitution: das kennen wir nicht, haben überall davon keinen Begrif. Nur unter dem Nominalwesen, d. h. unter gewissen äusserlichen Beschaffenheiten, die wir in einem abstrakten Begrif und unter einem gewissen Namen zusammenverbinden, kennen wir die Substanzen in der Natur. Mensch, Gold ꝛc. als ein von der Natur in seinem Innersten auf eine eigene Weise ursprünglich geprägtes Ding, oder eine solche Art von Dingen — ist ganz ohne Bedeutung für mich; weil ich von dieser primitiven, eigenen und innersten Konstitution durchaus nichts weiß, und hiernach auch kein einziges Ding zu unterscheiden vermag. Und eben darum kann ich auch von diesen völlig ungekannten Wesen nun gar nichts bejahen, oder verneinen. Wohl aber kenn' ich Mensch und Gold unter einem abstrakten Begrif, d. h. einer solchen Kollektion solcher vereinigter Beschaffenheiten. Eine solche Figur, vereiniget mit solcher Bewegung und einer solchen Art zu handeln, nenn' ich Mensch; eine gelbe Materie, vereiniget mit dieser bestimmten Schwere, Dichtigkeit, Ziehbarkeit ꝛc.

nenn' ich Gold. Nach diesen einmal festgesezten Begriffen bestimm' ich nun, was darunter gehört oder nicht. Aber alle diese Nominalwesen geben für allgemeine Erkenntniß sehr wenig Stof; weil wir den Grund und Zusammenhang dieser in der Natur so vereinigten Beschaffenheiten, und wie sie von der innersten Textur und primitiven Konstitution eines solchen Dinges abhängig sind, und welche andere Beschaffenheiten damit verbunden, oder davon getrennt werden müssen — überall nicht kennen, Die Feuerfestigkeit, die Auflösbarkeit (in aqua regia), oder irgend eine andere Beschaffenheit des Goldes, kann ich weder aus Farbe, noch Schwere, noch Ziehbarkeit ꝛc. deduciren. Freilich kann ich auch jene Feuerfestigkeit, Auflösbarkeit ꝛc. gleich mit in den abstrakten Begrif des Goldes legen; aber aus allen diesen kann ich nun doch wieder keine andere Proprietät des Goldes herleiten. Jemehr Charaktere in einen Begrif eingetragen werden, desto bestimmter und zuverläßiger kann die Bedeutung der Worte seyn. Für allgemeine Erkenntniß wird damit nichts gewonnen. Alles Gold ist ziehbar: ist eine gewisse Wahrheit, wenn ich Ziehbarkeit schon als Bestandtheil in den Begrif von Gold mit eingelegt; gilt aber nun auch soviel, als dieser andere Saz: ein Centauer ist vierfüßig. Lege man aber Ziehbarkeit einmal nicht mit in den Begrif des Goldes, und zeige dann, wie solche mit den andern Eigenschaften des Goldes nothwendig zusammenhänge!

Auſſer den, für einen und den nemlichen Sinn
hörigen, nothwendig und immer ſich ausſchlieſ-
nden Beſchaffenheiten (z. B. gelb, grün; rund
id ekigt; ſüß, ſauer, bitter ꝛc.) wird man nicht
on zweien abgeleiteten Beſchaffenheiten (qualitates
ecundae) oder Potenzen den Grund angeben können,
arum ſie miteinander verbunden werden müſſen,
der nicht miteinander verbunden werden können.
Wer mag aus einer ſolchen Farbe, einem ſolchen
Geruch, einen ſolchen Geſchmak deriviren? Kenn-
en wir die originelle Körpertheile und ihr innerſtes
Gewebe: ſo würden wir die Proprietät der Naturſub-
ſtanzen, z. B. des Goldes, auch ohne zu experimenti-
ren, mit eben der Genauigkeit auffinden, wie der Ma-
thematiker die Eigenſchaften der Triangel. Nun
aber hat die Natur uns auch den erſten Eingang in
ihre geheimnißvolle Fabrik verſchloſſen. Indes wir
die natürliche Subſtanzen, unter ihrer eigenen Inte-
grität, als iſolirt, unabhängig von einander, und für
ſich beſtehend betrachten, ſind die allermeiſte der an
ihnen befindlichen Qualitäten und Potenzen im Grunde
nun doch nichts anderes, als Effekte der von allen
Seiten ſie umſchwebenden feinern Flüſſigkeiten; und
auf ſie wirkenden fremden Körperkräfte. Eine Gold-
ſcheibe von aller Influenz anderer Körper völlig ge-
ſondert, würde ſogleich Farbe und Schwere, viel-
leicht auch Ziehbarkeit ꝛc. verlieren. Waſſer —
für ſich und ohne alle fremde Einwirkung, würde nicht
mehr flüßig ſeyn. Pflanzen, Laub und Blüthe

und Frucht, ohne diese bestimmte Einflüsse, würden ganz etwas anderes seyn, als sie sind. Thiere — Leben, Empfinden und Bewegen, in dem Augenblik, da sie von aller Gemeinschaft und Verbindung mit fremden Kräften abgeschnitten wären, würden aufhören und sterben. Schon eine augenblikliche Entziehung der Luft, für manches Thier, wird Tod. Wie viele andere, weit entfernte, von uns unbemerkte Körperkräfte, mögen allen diesen Maschinen Trieb und Bewegung geben? Unser kleiner Erdenball — nur um etwas näher hin an jene wärmeströmende Quelle gerükt, oder um etwas weiter abgerükt: wie viel hier lebende Wesen würden sterben müssen: da schon jezt, bei zufälliger Stellung, etwa ein zu starker oder schwacher Sonnenstral tödtlich werden kann. Die Kraft des Magnets, einreissende Krankheiten unter Thieren — deren einige den Aequator nicht passiren können, oder gar schon bei verwechseltem Boden sterben *), beweisen deutlich genug die Abhängigkeit von andern koexistirenden, oft entfernten Kräften, mit welchen sie ganz kein Kommerz zu haben scheinen.

*) Die Quadden, eine schädliche Wurmart (in den Rheingegenden), welche Kräuter und Gewächse im Boden unterwühlt, und an der Wurzel durchfrißt, sterben, sobald sie an die freie Luft herausgeworfen werden.

Müke oder Elephant: vergebens suchen wir seine Qualitäten und Potenzen blos aus dem innern Bau und Gewebe seiner Theile zu erforschen; zu deren völligen Einsicht der untersuchende Verstand weit über

ıfere Atmosphäre hinaus, über Sonne und Sterne
ch erheben müßte. Wer wagt es zu bestimmen, wie
eit unsere Erdenwesen von jenen uns unerreichbaren
räften im Denken und Wirken abhängig sind?
reilich bemerken wir wohl die Bewegungen und Wir-
ıngen der uns nächst umgebenden Körper. Aber,
elches die, so in Bewegung sie erhaltende, so modifi-
rende, so von weitemher sich mittheilende Kraft?
ıissen wir nicht. Vielleicht die Haupträder der gros-
n Weltmaschine, so unter sich verbunden, greifen so
einander, daß, wenn irgend ein Stern, oder einer
er entferntesten Körper nicht wäre, oder seine Bewe-
ung veränderte, die Dinge auf unserer kleinen Erden-
elt, ein Winkel im Universum! ein ganz anderes
nsehen und Gestalt bekommen würden, als sie wirk-
ich haben. Nichts überall in der Natur ist so voll-
ommen, und so in sich selbst vollendet, daß es unab-
ängig von Kontiguität anderer Kräfte, sein jeziges
Daseyn und Wesen behaupten könnte.

Wundern also dürfen wir uns nicht, wenn unsere gewisse und allgemeine Erkenntniß von den natürlichen Substanzen so eng beschränkt. Zu einer solchen Erkenntniß würde nothwendig erfordert, zu wissen — was für Empfindungen in uns, und welche Veränderungen in andern Dingen, die originelle Beschaffenheit jedes solchen Dinges, nach dem bestimmten Inhalt, Kohäsion, Bewegung ꝛc. hervorbringen müsse; und diesen Inhalt, Figur und lage der

kleinsten primitiven Theile auch wahrzunehmen, und hiernach unsere Begriffe zu bilden. Aber eines und das andere übersteiget bei weitem alle menschliche Kraft. Scharfsinnige und emsige Beobachter der Natur mögen etwa durch geflissene Vergleichung der gefundenen Resultate auch manches entdeken, was die Erfahrung sie nicht unmittelbar gelehrt. Aber alles ist dann doch nur **Wahrscheinlichkeit** und **Konjektur**. Aus unsern unvollkommenen Begriffen würden wir sogar nicht im Stande seyn, zu beweisen — daß alle Menschen mitunter schlafen müssen; daß kein Mensch von **Holz** und **Stein** sich nähren könne; daß **Gift** für alle Menschen tödtlich sei ꝛc.; weil wir zwischen den Beschaffenheiten, woran wir **Gift** und **Holz** und **Steine** kennen, und den bekannten Beschaffenheiten des Menschen durchaus keinen nothwendigen **Zusammenhang** oder **Repugnanz** in den Begriffen selbst zu entdeken vermögen. Nur die Erfahrung muß das alles lehren. Und diese ist doch immer nur auf Einzelnheiten beschränkt. Alle Versuche und Beobachtungen reichen nicht hin, eine **allgemeingewisse Erkenntniß** zu gründen. **Allgemeinheit** und **Gewißheit** der Erkenntniß beruhet einzig in der Konvenienz und Misstimmung der Begriffe, und in der zum Wahrnehmen derselben nöthigen Kraft des Verstandes.

Erste Erkenntnißprincipien.

Axiome.

Man hat gewisse allgemeine Säze, als für sich evi-
ente Wahrheiten, unter dem Namen von Axio-
en, aller Erkenntniß, als erste Grundsäze,
oran sie halten, und worauf sie ruhen sollen, unter-
estellt. Für sich klare (evidente) Erkenntniß
ennet man alles, was ohne einige Beweisforderung,
hne Zwischenkunft irgend eines dritten Begrifs, durch
nmittelbare Vergleichung, sogleich bei dem ersten
nblik als wahr mit Beifall angenommen wird.
lber sehe man nun:

I. Ob dann diese gleicheinleuchtende Kraft
ur jenen angeblichen Axiomen ausschlies-
end eigen sei, oder nicht auch einer Menge
nderer Säze mit gleichem Recht zukomme, die nun
icht diesen Axiomen beigerechnet werden? Nach den
ben bemerkten vier Arten von Konvenienz und Mis-
erhältniß der Begriffe findet sich

a. In Hinsicht auf Identität — daß der Apparat und die Anzahl der für sich klaren Säze nicht geringer ist, als die Menge

und der Apparat der in der Seele geſonderten Begriffe. Sonderung der Begriffe iſt der erſte Akt der erkennenden Seele; und die ſo geſonderte Begriffe, die allererſte Grundlage alles menſchlichen Wiſſens. Ungezweifelt weiß der Menſch, daß jeder ſo in ihm vorhandene Begrif — nur das; und daß jeder andere etwas anderes ſei. Menſch iſt Menſch — nicht Pferd; weiß iſt weiß — nicht roth. Mit augenblik-lichem und ungezweifeltem Beifall erkennet die Seele jede ſolche Affirmation oder Verneinung für wahr. Eben ſo auch bei den allgemeinern Begriffen (wofern ſie nur in der Seele ſchon vorräthig ſind)! Was iſt, das iſt — kann nicht zugleich nicht ſeyn; was dies iſt, iſt dies — kann nicht zugleich was anderes ſeyn. Und dieſe allgemeiner ausgedrükte Säze ſind nicht um ein Haar einleuchtender oder zuverläßiger, als jene beſtimmtere waren; können auch zu deren Beſtätigung oder Begründung nicht das mindeſte helfen. Sie ſind vielmehr von jenen beſtimmtern und einzelnen erſt abgezogen, und werden erſt ſpäterhin dem Menſchen bekannt. Eher noch wird das Kind es wiſſen und verſtehen, daß rund — rund, und der Teller — Teller iſt, als den eben ſo wahren, aber abſtraktern Saz: daß jedes Ding mit ſich ſelbſt einerlei. Eher noch — daß ein Schaf zugleich nicht Bok ſeyn kann, als dieſen allgemeinern:

daß es überhaupt unmöglich sei, zugleich seyn und nicht seyn.

b. Sehr wenige, aber einige doch so unmittelbar einleuchtende Säze finden sich auch in Ansehung der nothwendigen oder unmöglichen Koexistenz. So scheint es aus Vergleichung der Begriffe von einem gefüllten Ort und einem füllenden Körper unmittelbar zu erhellen, daß kein anderer Körper mit diesem zugleich in dem nemlichen Ort seyn könne.

c. Von Modalverhältnissen, z. B. Zahlenverhältnissen, giebt es unzählige solche Säze, die für sich eben so klar sind, als irgend ein mathematisches Axiom. Ich zeige einem Kinde 5 Finger an der einen Hand, und so viel an der andern: und das Kind weiß so gewiß, daß, wenn 2 an der einen, und 2 an der andern fehlen, an der einen so viel noch übrig sind, als an der andern, als es immer das Axiom wissen kann: Gleiches von Gleichem abgezogen, bleibt Gleiches.

d. Für Realexistenz (ausser der intuitiven Erkenntniß unsers eigenen Daseyns, und der demonstrativen Erkenntniß des Daseyns Gottes) giebt es überall keine für sich klare Säze, also auch keine Axiome; weil nirgends

eine nothwendige Verknüpfung zwischen einer im Verstande gezeichneten Idee und einem solchen wirklichen Ding sich offenbaret; so wenig als zwischen Gemälde und Ding. Nur unsere Sinnen, nicht irgend ein Begrif, kann uns Wirklichkeit der äussern Dinge lehren.

II. Ob dann diese Axiome, d. h. diese allgemeine für sich klare Grundsätze, für die menschliche Erkenntniß, das wirklich sind, wofür sie gehalten werden? Einer Schulregel nach sollen sie das Allererste, was der Mensch erkennet, und der Grund alles unsers Wissens seyn.

1. Sie sind nicht das Erste, was der Mensch erkennet. Das lehret unwidersprechlich die Erfahrung. Alles menschliche Erkennen fänget mit einzelnen Begriffen an. Allmälig werden hieraus die specifische, und späterhin etwa auch jene noch allgemeinere Begriffe (Generalnotionen), woraus dergleichen Axiome bestehen, gebildet. Das Kind unterscheidet seine Amme von einer Fremden, und den Zuker von der Ruthe, und denkt lange noch nicht an Möglichkeit und Unmöglichkeit, Identität, Totalität ꝛc. Alle unsere Generalien sind die spätere Webung des Verstandes.

2. Sie können darum auch nicht der einzige Grund alles Wissens seyn; da so viele

ndere, früher als sie selbst erkannte, und eben so für ich klare Säze, ihre Wahrheit und Gewißheit völlig von ihnen unabhängig behaupten. Jeder weiß, daß und 2 so viel als 3 sei, ohne es erst aus dem Axiom zu lernen: daß das Ganze seinen Theilen zusammen gleich seyn müsse. Eines wird nicht durch das andere begründet. Der Grund der Wahrheit von beiden lieget in der einleuchtenden Beschaffenheit der Begriffe selbst. Keines bedarf eines weitern Beweises. Nur sind die Begriffe in dem leztern Saz allgemeiner, als in dem erstern. Und das Einfachere und weniger Abstrakte geht in der Erkenntniß dem Abstraktern und Allgemeinern voran; wird eher und leichter gefaßt und verstanden. Wie viel in der Seele gesonderte Begriffe: so viel auch für sich klare Säze. Es wäre durchaus ungereimt und widersinnig, daß die Seele eines für das andere — weiß für schwarz, Pferd für Schaf, ein Quadrat für einen Cirkel nehmen, und eines mit dem andern verwechseln sollte. In der Seele schon gesondert und zugleich verworren seyn, ist in sich widersprechend.

Also alle jene Axiome dienen:

a. Nicht zum Beweis irgend eines andern, obgleich weniger allgemeinen, aber für sich schon eben so klaren Sazes.

b. Auch nicht zu Begründung irgend einer Wissenschaft. Weder das Religions

system, noch irgend ein anderes wissenschaftliches System würde an diesen Axiomen Haltung haben. Religion ist auf Offenbarung — Vernunftoffenbarung, oder unmittelbare Offenbarung, gegründet.

c. Auch nicht zum Fortgang und Wachsthum menschlicher Erkenntniß. Newton erfand so viel bisher noch ungekannte Wahrheiten, nicht durch Hülfe der Axiome, sondern durch Aufsuchung der Mittelbegriffe, woraus die Konvenienz anderer entfernter Begriffe eingesehen werden konnte. Und dies ist überall das große und erste Geschäft des menschlichen Verstandes, wenn Erkenntniß und Wissenschaft erweitert und bereichert werden soll.

Aber wozu dienen sie dann?

1. Zum Unterricht, zur Mittheilungsmethode, nicht zur Erfindungsmethode, oder zur Erforschung der Wahrheit selbst. Etwa kann der Lehrer seine Schüler auf gewisse allgemeine Grundsätze frühzeitig aufmerksam machen, um hierdurch die Anwendung auf eine Menge einzelner und besonderer Fälle zu erleichtern. Aber sie sind darum nicht der Schlüssel, wodurch etwa die Erfinder der Wissenschaften sich den Zugang zu ihren Geheimnissen geöfnet.

2. Zur Abkürzung gelehrter Disputen und Kontroversen. In scholastischen Zeiten, wo man es für Sieg und Ehre hielt, durch spizfindige Argumentationen, übereinander gehäufte Schlußformen, hartnäkiges Widerhalten — wär' es auch mit Verläugnung alles Gefühls von Wahrheit, als Meister in den sophistischen Künsten zu erscheinen; wobei solche literarische Kämpfe, unter geübten und subtilen Streitern, oft unendbar werden mußten: in solchen Zeiten konnte man es nöthig finden, gewisse allgemeinerkannte Säze als feststehende Regel aufzustellen, um den Ausfällen der Sophisterei Maas und Ziel zu sezen; und wofern ein oder der andere Theil bis selbst gegen diese Evidenzen ausgreifen sollte, den Streit abzubrechen (contra negantem principia non est disputandum). Viel natürlicher und besser wäre es freilich gewesen, nur immer auf den Inhalt, die innere Uebereinstimmung der Begriffe selbst, Folge und Zusammenhang der Gedanken, zu sehen, als an solche allgemeine Formeln sich zu halten, wobei alles doch erst auf der Anwendung beruhen mußte. So wurden nun aber jene allgemeine Formeln, die an sich nicht mehr und nichts anderes enthielten, als was man in einzelnen Fällen mit der nemlichen Gewißheit schon früher wahrbefunden hatte, irriger Weise, als die erste Quellen aller Erkenntniß, und der einzige Probierstein aller Wahrheit introducirt und gangbar gemacht. Und doch können alle diese Axiome miteinander, ausser dem, was sie selbst enthalten, uns nicht eine einzige reelle Wahrheit lehren.

Der Saz: Das Ganze ist seinen Theilen zusammen gleich, ist eigentlich, nur mit andern Worten, eine Erklärung vom Ganzen, und heißt im Grunde so viel: ein Ganzes ist ein Ganzes. Das Ganze ist ja eben das, was diese Theile zusammen in sich enthält. Das kleinste Kind bemerkt es eher und klärer, wenn ihm ein Stük von seinem Apfel genommen wird, daß es nicht mehr den ganzen Apfel hat, als man mit dem Axiom es lehren würde: das Ganze muß seinen Theilen zusammen gleich seyn.

Anmerkung. Man könnte einwenden: "es scheine doch hier einiger Mißverstand sich einzumischen. Seyn und Nichtseyn, als einfache Begriffe, liegen doch auch schon in jedem solchen einzeln Fall zum Grunde: das ist Milch — ist nicht Wasser; das ist Brod — ist nicht Fleisch ꝛc. Es scheine also doch, daß Seyn und Nichtseyn die allererste einfache Begriffe sind, und darum auch die Säze: was ein Ding ist, das ists, und was das ist, kann nicht zugleich was anderes seyn, im Grunde jedem andern solchen Saz, wie, Brod ist Brod, nicht Fleisch, Milch ist Milch, nicht Wasser ꝛc. in der Erkenntniß schon vorangehen müssen." — Aber Locke würde sagen: Der Mensch geht aber doch von konkretem, individualisirtem Daseyn aus, nicht von dem abstrakten allgemeinen Begrif, von Seyn und Nichtseyn über-

haupt. Jene bestimmtere Säze werden ihm eher bekannt. Nachdem der Generalsaz einmal gefunden ist, lässet er sich freilich auch auf jeden bestimmtern Fall anwenden.

Bei schwankenden und unbestimmten Begriffen, i Anhang an Namen — ohne die genaueste Hinsicht af Inhalt und Sinn, und eine immer stete, unveränerte Idee; bei unvorsichtiger Anwendung auf wirkche Dinge, die unter einem zusammengesezten Begrif enommen werden müssen, und für deren reelle Konitution sich überall nichts aus Begriffen, alles nur urch Erfahrung, ausmachen und entscheiden lässet— önnen jene Axiome so gar oft schädlich werden, Irrthum und Verwirrung gebähren, oder noch mehr efestigen, tausend unnüze Streitigkeiten erregen, und vohl gar nur dienen — ganz kontradiktorische Säze, nter Voranstellung verschiedener Begriffe, mit gleicher Strenge zu beweisen. Gesezt! daß der eine unter Körper blos Ausdehnung sich denke: nun gelten die drei Namen, Körper, Raum und Ausdehnung, im Grunde für eins. Und der Saz: Raum kann nicht ohne Körper seyn, ist (jenem Begrif zufolge) so gewiß und wahr, als das Axiom: jedes ist das, was es ist. Aber ein anderer denkt sich unter Körper nebst der Ausdehnung auch Solidität: nun sind die Begriffe von Raum und Körper zwei eben so verschiedene Begriffe, wie 1 und 2, wie Animalität und Humanität. Und der Saz: Raum kann

ohne Körper seyn, ist eben so gewiß und wahr, als der Saz vom Widerspruch *). Oder seze man, daß ein Kind, das nur weisse Menschen gesehen hat, und so etwa wie der Maler seinen Begrif so völlig von dem ihm vorliegenden Original kopirt, nun auch die weisse Farbe mit in seinen Begrif vom Menschen lege: nun kann es, nach diesem Begrif, aus dem Saz von Widerspruch beweisen, daß der Mohr nicht Mensch seyn. Ein anderer denkt sich im Begrif von Mensch auch ein Ding, das lacht und spricht. Und aus diesem Begrif könnte man beweisen, daß ein neugebohrnes Kind nicht Mensch sei. Ein dritter denkt sich unter einem Menschen blos einen Körper (was für eine Figur es immer sei) mit Sprache und Vernunft, und beweiset daraus wieder etwas anderes.

*) Das wären also die lockischen Antinomien! Und so hätte Locke schon einen sehr natürlichen und befriedigenden Aufschluß gegeben über das große Räthsel in der kantischen Philosophie: daß die Vernunft, mit völliger Strenge, auch Widerspruch beweisen könne. Sie kann es freilich, wenn aus verschiedenen abstechenden Begriffen gefolgert wird. Aber sie kann es ewig nicht, wenn die Begriffe Einstimmigkeit und Festigkeit haben. Wollte Kant dies auch nur sagen, so war es nichts Neues. Wollt' er etwas anderes sagen, oder behaupten, daß aus einförmigen Begriffen auch widersprechende Säze streng und richtig gefolgert und bewiesen werden können, so heißt dies, die Vernunft beleidigen und zerstören.

Auf das innere Verhältniß der Begriffe kommt daher doch immer alles an. Bei deutlichen und bestimmten Begriffen und deren genauer Bezeichnung

d jede Partikularwahrheit auch ohne Hülfe eines
om ſich einſehen laſſen. Bei dunkeln und ſchwan-
den Begriffen und unrichtiger Bezeichnung kann
t allen Axiomen nicht geholfen werden. Und wer
ch Beweis fordern wollte, daß 2 nur 2 nicht 3,
d weiß nicht ſchwarz, wird ihn eben ſo von dem
iom auch ſelbſt noch fordern.

Erkenntnißleere Säze.

Es kann allgemeinwahre und evidente Säze geben, die aber für Aufklärung des Verstandes und Erweiterung menschlicher Erkenntniß durchaus unnüz und ohne reellen Inhalt sind, oder nur blos etwa die Bedeutung der Worte bezeichnen. Von der Art sind

1. Alle identische, d. h. solche Säze, worin der nemliche Ausdruk unter dem nemlichen Begrif von sich selbst bejahet wird. Auch der unwissendste Mensch, wenn er auch von den Dingen selbst das mindeste nicht verstünde, kann ein ganzes Heer solcher Säze zusammenschmieden: **Geist ist Geist, Seele ist Seele, Wahr ist wahr, Recht ist Recht** ꝛc. **Aber heißt das nicht mit Worten spielen? wie der** Affe, wenn er die Muschel aus der einen Hand in die andere wirft, und wenn er reden könnte, etwa auch nun sagen würde: die Muschel in der rechten Hand ist Subjekt, und in der linken — Prädikat; Muschel ist Muschel. Aber dort bleibet dann auch der Verstand des Menschen so leer, als hier der Magen des Affen.

Allerdings ist jenes Vermögen der Seele — wahrzunehmen, daß jeder solcher Begrif immer mit sich

ɔſt einerlei, und von jedem andern verſchieden
d. h. nur von ſich ſelbſt bejahet werden könne,
ɔ von jedem andern verneint werden müſſe, das
undvermögen alles Erkennens. Aber alle dieſe
:ntiſche Säze ſind darum doch keine erkenntniß-
weiternde Säze. Was iſt der Moral mit allen
ı Säzen gedient? Wille iſt Wille, Geſez iſt
:ſez, Pflicht iſt Pflicht, Ehre iſt Ehre ꝛc. ꝛc.
as Wille, Pflicht, Geſez ꝛc. nun ſei, lern' ich damit
ht; und wer es weiß, dem helfen dieſe Säze wieder
ht. Frivolitäten ſind es, ſobald man ſie als Beleh-
ngsmittel betrachtet und gebraucht. Und ein lächer-
ɔer Wahn wär' es, ſich einzubilden, daß dadurch
ıiges Licht in der Seele angezündet werden könne.
ıch der Bauernjunge wußte es ſchon zuvor ſo gut
s der Schulmeiſter, daß A muß A, und B — B
ɣn; wird aber ewig darum nicht leſen lernen, wenn
eſer es auch noch ſo oft und lange vorſagen und wie-
:rholen wollte. — Was anderes wär' es noch, wenn
ıan unter identiſchen Säzen etwas anderes verſtünde.

2. Alle die Säze, deren Prädikat ſchon als Theil in dem Begrif (Definition) des Subjekts vorhin enthalten war.

So lieget ſchon immer der Geſchlechtsbegrif in
ɔer Art, der allgemeinere Begrif in dem beſtimm-
tern. Was lern' ich aus allen den Säzen: Blei iſt
Metall, Gold iſt gelb, der Menſch iſt Thier ꝛc.?

Was lern' ich aus dem allem mehr, als was in der Idee von Blei, Gold, Mensch schon vorhin lag? Alles ist doch nur einer der einfachern Begriffe, welche zusammengenommen jeden solchen Begrif konstituiren: (Was anderes ist es, wenn ich den Begrif noch nicht in mir habe, sondern erst die Bedeutung der Namen lernen soll.) Aber wer mich lehrt, daß ein vernünftiges Wesen (wie der Mensch) Gott erkennen müsse, daß Opium ein schlafmachendes Mittel sei ꝛc., der lehrt mich einen instruktiven Saz. Denn Gott erkennen, lag nicht in meinem Begrif von Mensch, und Schlafmachen nicht in meinem Begrif von Opium. Wer irgend einen Saz vorträgt, wodurch Erkenntniß erweitert werden soll, muß doch selbst zuerst, wenn er mehr seyn will, als ein sinnloser Papagai, mit den Worten schon einen Begrif verbinden, und der andere muß diese Worte auch schon verstehen, d. h. denselben Begrif damit verbinden; weil es ungereimt wäre, einem andern etwas sagen zu wollen, was er nicht versteht. Wahre Instruktion (Erkenntnißerweiterung) kann also blos nur darin bestehen, vermittelst erst aufgenommener Mittelbegriffe, vorhin unbekannte, nicht schon in dem bekannten selbst liegende Verhältnisse, bemerklich zu machen; nicht z. B. mir zu sagen: der Mensch ist ein Thier (das wußte ich aus dem Begrif von Mensch); sondern mir zu zeigen, daß ein Mensch (als vernünftiges Wesen) auch Gott erkennen müsse.

Da wir, so viel die Subſtanzen in der Natur
iſt, wegen Unkenntniß ihres innerſten Realweſens,
s an die Nominalweſen, d. h. gewiſſe in der
tur vorgefundene Vereinigungen ſolcher Beſchaffen-
en uns halten müſſen; ohne den Grund einer ſol-
n Vereinigung, und wiefern dieſe Beſchaffenheiten
hwendig oder zufällig ſo miteinander in einem Sub-
: (einem untergeſtellten, uns unbekannten Subſtrat)
bunden, einſehen zu können: ſo müſſen dann frei-
) die meiſte unſerer, auf Subſtanzen ſich beziehender
gemeinſäze, inſofern ſie von einleuchtender Wahr-
t ſind, nur blos nominaliſch (nugatoriſch) ſeyn,
. blos etwas ausdrüken, was ſchon in einem voran-
ſtellten Begrif enthalten war, oder inſofern ſie etwas
deres beſagen, nur auf Analogie und Konjektur
ruhen. Freilich, wenn ich weiß, was ich in den
egrif von Subſtanz, Menſch, Thier, Seele,
Körper ꝛc. eingelegt habe, laſſen ſich eine Menge von
ſäzen daraus nun wieder ganz richtig und ungezwei-
elt demonſtriren. Und von ſolchen Demonſtrationen
nd Räſonnements ſtrozen die Schriften der ſcholaſti-
chen Phyſiker und Metaphyſiker. Aber am Ende iſt
denn alles doch nichts anderes als Wortwerk; und
man weiß am Ende ſo wenig, was Gott und Geiſt
und Körper ſei, als vorhin. Reelle Erkenntniß
iſt es nicht.

*) So hätten wir ja auch bei Locke nun ſchon ganz deutlich den Unterſcheid der erkenntniß-

erweiternden (synthetischen) und der nur blos das in dem Begrif schon vorhin enthaltene zergliedernden (analytischen) Säze, welchen Herr Kant sich schmeichelte, vor allen nun erst entdekt und gefunden zu haben.

Aus willkührlichen, von dem einen so, von dem andern anders geformten Begriffen, lässet sich (relativisch) alles demonstriren. Alles kommt nur auf die Einlage an, für was, und für wie viel ein solcher Begrif und Name gelten soll. Aber mit allen diesen Demonstrationen und darauf gebauten Systemen wird der Verstand an reeller Erkenntniß so wenig reicher, als der Beutel, indem man einer Anzahl unächter Münzen, jeder einen bestimmten Valor beilegt: diese soll ein Pfund, die andere — Solidus, die dritte — Denar ꝛc. gelten, und nun aus der Zusammenberechnung eine mächtige Summe herausbringt.

Schlimmer ist es noch, als jenes kindische Spiel, wenn man geflissentlich, wie es bei streitigen Materien oft zu gehen pflegt, sich in dunkele, vieldeutige Namen hüllet, und die Begriffe, wie man es gut findet, seine Unwissenheit zu verdeken, oder seine Meinung hartnäkig zu vertheidigen, umformt und verändert. Was können alle diese schöne Säze und Behauptungen dann anderes als nugatorisch seyn?

Auch jene Säze, wo blos ein Abstrakt von der andern affirmirt wird, z. B. Frugalität ist Spar-

Digitized by Google

sam

mkeit, Dankbarkeit ist Gerechtigkeit ꝛc., sind der That nugatorisch; und sagen im Grunde nicht ehr, als daß in dem einen dieser Namen auch der Begrif enthalten sei, der mit dem andern bezeichnet ird; bestimmen also nur die Bedeutung der Worte, eben aber darum keine reelle Erkenntniß — Wie roß muß daher die Anzahl der nugatorischen Säze n alltäglichen Leben sowohl, als in Büchern, seyn!

Ein sicheres Kriterium also, und eine untrügche Regel, reelle Wahrheit von blos nominalischen Säzen zu unterscheiden, ist: Jeder Saz, der nicht für den Begrif selbst etwas aussaget, das nicht chon in demselben Begrif enthalten ist, ist ein bloser Wortsaz, und keine reelle Wahrheit.

Realexistenz
als
Erkenntnißobjekt.

Dreierlei Daseyn unterscheiden wir: Eigenes Daseyn, Daseyn Gottes und Daseyn anderer Dinge ausser uns.

Eigenes Daseyn.

Inneres, unmittelbares Gefühl — Intuition gewährt uns eine so unwiderstehliche Ueberzeugung von unserm Selbstdaseyn, daß es durchaus keines weitern Beweises bedarf, der auch überall nicht möglich ist. Denkend, schließend, geniessend, leidend, zweifelnd ꝛc. muß ich doch immer auch mit völliger Gewißheit mein Daseyn und mich selbst fühlen; oder ich würde von jenem allem auch nichts wissen. Jeder Zweifel selbst bürget auf eine unfehlbare Weise dafür, daß ich selbst auch Etwas sei.

Daſeyn Gottes.

Auch ohne einen dem Menſchen urſprünglich einge-
chneten Begrif hat Gott nichtdarumweniger durch
: uns mitgetheilte Kräfte und Fähigkeiten, Sinnen
ıd Vernunft, ein Zeugniß ſeines Daſeyns in uns
ſtellet. In uns ſelbſt tragen wir unverkennliche Spu-
n und Anzeigen von ihm. Und der Weg, wodurch
ir hingelangen, Ihn zu erkennen, ſo weit wir dieſer
rkenntniß für unſere Glükſeligkeit bedürfen, iſt plan
nd leicht. Die Wahrheit des Daſeyns Gottes iſt
› evident und gewiß, als irgend ein Saz der Mathe-
ıatik. Nur Nachdenken und Aufmerkſamkeit wird
:fordert, ſie einzuſehen, und zu faſſen: ohne welches
uch die allernatürlichſte Wahrheiten uns fremd blei-
en müſſen.

Woher denn alſo die Gewißheit des Da-
eyns Gottes? — Leite man ſie aus der anſchauli-
hen Erkenntniß unſers eigenen Daſeyns hervor! Jeder
weiß es, und muß es wiſſen, daß er ſelbſt ein
virklich vorhandenes Etwas ſei. Dieſe Ue-
›erzeugung wird durch inneres nothwendiges Gefühl
ıllein gegründet. Lebe der Skeptiker, der noch an
ſeinem eigenen Daſeyn zweifelt, und nicht wiſſen will,
daß er Etwas ſei, immerhin ſeines Glaubens, bis
Hunger oder Schmerz etwa das Gegentheil ihn lehren

mag. Aber mit einem solchen möcht' ich auch so wenig diskuriren und argumentiren, als ich einem Unding beweisen möchte, daß es ein Ding sei. Und eben so unmittelbar einleuchtend ist es auch, daß ein reines Nichts kein reelles Daseyn hervorbringen könne: so, wie ein reines Nichts in der Mathematik auch kein Verhältniß geben kann. Und für den, der hieran zweifeln wollte, müssen alle Demonstrationen Euklides verloren seyn. Wenn dem so ist — wenn Etwas ist, und ein reines Nichts kein Daseyn geben kann: so muß auch etwas ewig seyn. Denn was nicht ewig ist, das muß einmal geworden, d. h. selbst auch von einem andern hervorgebracht worden seyn (wobei man zulezt doch immer auf ein Ewiges kommen muß). Und dies Ewige, als erstes Princip und einzige Quelle alles Daseyns, also auch aller vorhandenen Kräfte und Intelligenzen, muß ein allweises und allmächtiges Wesen seyn, das wir Gott nennen. Und aus dieser Grundidee lassen, mit gleicher Evidenz, alle andere Attribute Gottes sich herleiten und erkennen. "Wer mag so thörichtvermessen seyn, Vernunft- und Geisteskraft in sich allein zu sezen, und Welt und Himmel sie abzusprechen? oder, was für die fähigste Menschenvernunft so unbegreiflich ist, für vernunftlose Wirkung zu halten?" (*Cicero* de *Leg.*) Gotteserkenntniß, Erkennen seines Daseyns, ist vermittelst Anwendung unserer natürlichen Fähigkeiten eben so möglich, so leicht und zuverläßig, als es irgend eine Wahrheit ist.

Bei der großen Ungleichheit menschlicher Denk-
en kann für diesen etwa die eine Beweisart, für den
dern eine andere wirksamer und gültiger seyn. Mag
an für manche auch der Beweis für das Daseyn
ottes *a priori*, aus der Idee eines vollkommen-
n Wesens befriedigend seyn! Aber für eine so
oße und wichtige Wahrheit, und die völlige Wider-
ung der Gotteslängner wäre zu wenig gesorgt, wenn
an jenen Beweis darum für den einzigzureichen-
n halten, und jede andere Beweisart, aus unserm
genen Daseyn und dem Daseyn des Universum, als
wach und trüglich verwerfen wollte. Nichts kann
identer seyn, als "daß Gottes unsichtbares We-
n, seine ewige Kraft und Gottheit, aus der
chöpfung, vermittelst Betrachtung seiner Werke,
ch erkennen lasse."

Gehe man bei aller Zulänglichkeit des vorhin aus
nserm eigenen Daseyn geführten Beweises, in einer
ir Gründung der Tugend und Religion so äusserst
ichtigen Sache, noch näher in dessen Zergliederung
in! — Dem Vorigen nach muß es also ein ewiges
Wesen geben. Und da wir überall nur zwei Arten
on Wesen — denkende oder undenkende (mate-
ielle oder immaterielle) Wesen kennen: so muß es
ines von beiden seyn. Jenes ewige Wesen muß ein
enkendes Wesen seyn. Denn Gedanken und Intel-
igenz können so wenig durch Materie, als Materie
on und durch nichts hervorgebracht werden. Ruhende
todte Materie, ohne einen Beweger, muß ewig todt

und ruhend bleiben. Auch ewige Bewegung kann keinen Gedanken erzeugen. Auch die kleinste und feinste Theile der Materie wirken doch auch, wie die gröbere Massen, nur durch Stoß und Widerstand. Materie leidet Veränderung ihrer Figur — läßet in Kugel, Viereck, Regel, Cylinder ꝛc. sich bilden: bleibet aber darum doch immer nur Materie, wird nichts mehr und nichts anderes, als Materie. Denkend wird sie nicht. Denken ist kein Attribut der Materie; sonst müßte jeder Theil auch denkend seyn. Materie existirt nur in unendlich vielen, gesonderten, beschränkten und von einander unabhängigen Partikularwesen. Wäre Materie das ewige, nothwendige Wesen: so wären alle diese einzelne Wesen nun so viel ewige, unabhängige und doch beschränkte Wesen. Wo bliebe dann Schönheit, Ordnung und Harmonie des Universum? — Wenn also ein ewiger Geist vorhanden ist, von dem alle andere Geister, alle lebende und denkende Kräfte, und vielmehr also auch die niedere, unlebende Wesen abhängig sind: so lassen hieraus auch die übrige Eigenschaften desselben — Allmacht und Allwissenheit und Providenz sich leicht entwikeln und deduciren; und Gotteserkenntniß ist gegründet. Und doch will der Materialist kein anderes ewiges, denkendes Wesen, als Materie, kennen. Frage man den

1. Soll jeder Theil der Materie auch denken seyn? Nun wären eben so viel ewig denkende Wesen und so viel Götter, als Theile der Materie sind. Und wenn das nicht ist —

2. Soll nur irgend ein einfacher Theil der Ma-
ie (Atomus) denkend seyn? Eines nun von beiden!
twеder dieser denkende Theil allein ist ewig: und
muß ja doch alle übrige Materie durch Intelligenz
tstanden seyn; oder jene andere undenkende Materie
gleichewig: und woher nun, bei gleicher Ewigkeit
id Unabhängigkeit, der große Vorzug der einen, der
nkenden, vor der andern, der undenkenden
Taterie? Und wenn dies auch nicht ist —

3. Soll es nur irgend eine schikliche Verbindung,
n Aggregat oder System materialischer, einzeln
nd für sich undenkender Partikeln seyn, dem der Vor-
ig des Denkens eigens ist? So denkt sich etwa der
Naterialist sein eigenes denkendes Wesen; so denkt er
ndere Wesen dieser Art. So will er auch die Gott-
eit denken. Aber Zusammensaz und Verbindung,
elche es immer sei, kann doch nur die Lage der Theile,
icht ihre Natur, verändern; nichts anderes aus Ma-
erie machen, als sie ist. Frage man weiter: Soll
as Denken nun in diesem System durch Ruhe oder
Bewegung seiner Theile hervorgebracht werden? —
Nicht durch Ruhe, sondern durch Bewegung! Nun
wäre Bewegung früher als Denken. Denken wäre
nicht Ursach, sondern Folge der Bewegung. Bewe-
gung würde nun nicht durch Denken — geordnet.
Denken wäre nun die ohngefähre Wirkung einer ohn-
gefähren Bewegung, des ohngefähren Stosses oder
Druks der Materie. Freiheit und Wahl, kluges,
überlegtes, bedächtiges Handeln fände nun überall nicht

statt. Ein solches denkendes Wesen, mit aller seiner Intelligenz, wäre um gar nichts besser, als irgend eine andere blinde intelligenzlose Materie: nehme man ein solches denkendes System für die Weltmaterie im Ganzen, oder für irgend einen Theil derselben. Und wie viel andere Ungereimtheiten liessen sich aus einer solchen Hypothese noch induciren!

Andere geben die Existenz eines denkenden, immaterialischen ewigen Wesens zu (und so wäre das Daseyn Gottes unangefochten); wollen aber, daß die Materie gleichewig sei! Und warum? "Weil es durchaus ungedenkbar ist, daß aus Nichts Etwas werden soll." — Aber warum hält sich doch der Mensch nicht selbst für ewig? "Weil er weiß, daß er vor so viel Jahren noch nicht gewesen, erst angefangen zu seyn." — Was fieng denn an zu seyn? "Diese bestimmte Körperbildung, dieser bestimmte Gliederbau fieng an." — Aber diese Körperbildung und dieser Gliederbau macht nicht mein denkendes Selbst (hier hat man es nicht mit Materialisten zu thun). Und eben dies denkende Ich kann doch nicht ewig seyn; es muß aus Nichts geworden seyn. Warum sollte Materie, in ihrem ersten Ursprung nicht auch durch dieselbe wirkende Kraft aus Nichts entstehen können? Ist es schwerer, Materie als Geister zu schaffen? Eher vielleicht noch ließe das eine sich begreifen, als das andere. Unbegreiflichkeit der allmächtigen Wirkungen Gottes ist kein

und, sie zu läugnen. Wir läugnen so viele
ere Dinge darum nicht, weil wir die Art und Weise
r Hervorbringung nicht begreifen. Wer begreifet,
durch Willkühr der Seele mein Körper, oder gewisse
eile desselben, in Bewegung gesezt werden? oder,
e es zugehe, daß die eine Hand in Ruhe bleibt, indeß
mit der andern male? Sagen — daß die Seele
i Animalgeistern eine neue Bestimmung gebe, heißt
ht, die Sache erklären. Wie dies geschieht, weiß
so wenig, als vorhin. Aber wir machen zu viel
s uns selbst; messen alles nach dem Maaß unsers
rzsichtigen Verstandes. Was wir nicht begreifen,
s soll nicht seyn. Könnten wir Gottes Werke
llig verstehen, so müßte Gottes Macht beschränkt,
er unser Verstand unendlich seyn. Wir begreifen
nicht, was innerhalb der engen Schranken unsers
genen Geistes vorgeht. Wie viel unbegreiflicher
müssen uns die Wirkungen des unendlichen ewigen
Geistes, des Urhebers und Regierers aller Dinge, seyn!

Daseyn der äusseren Dinge.

Nur die Sinne können uns Daseyn anderer Dinge ausser uns lehren (von Gottes Daseyn ist nun nicht die Rede). Zwischen Realexistenz und Idee ist nicht mehr reeller Zusammenhang, als zwischen einem Gemälde oder Traumbilde und dem wirklichen Ding (d. h. aus einer solchen Idee oder Vorstellung kann ich keines, ausser der Idee so vorhandenen Dinges Wirklichkeit beweisen). Von aussen empfangene Eindrüke allein beweisen das Daseyn von etwas, das jeden solchen Eindruk erzeugt: auch wenn ich die Art der Erzeugung überall nicht kenne. Z. B. ich schreibe. Papier und Dinte erweckt in mir die bestimmte Vorstellung (unter den schon bekannten Namen) von Weiß und Schwarz. Etwas muß es seyn, was es auch sei, das auf diese Weise mich afficirt, d. h. diese Vorstellung in mir erregt. Und ich weiß dies eben so gewiß, als daß ich meine Hand bewege, oder nicht. Disputire man nicht mit einem Skeptiker, der selbst an dem, was er sieht und greift, noch zweifeln kann! Angenehmer oder widriger Eindruk, Vergnügen oder Schmerz, bürget genug für die Wirklichkeit der uns so afficirenden Gegenstände. Nehme man dazu folgende Gründe! Blos innerer Schein kann es nicht seyn.

a. Weil jene Eindrüke nicht erſcheinen, ſobald die zum Empfangen derſelben von auſſen erforderliche Werkzeuge dem Menſchen mangeln.

b. Weil ſie auch wider Willen oft aufgenommen werden müſſen. Etwa kann ich den in mir vorräthigen Begrif von irgend einem Geruch oder Geſchmak willkührlich erweken, oder vermittelſt eines andern unterdrüken. Aber den Eindruk, den das helle Mittagslicht und die ſtrahlende Sonne auf mich macht, vermag ich, bei geöfnetem Auge, auf keine Weiſe abzuhalten. Ganz was anderes iſt eine gedachte, und was anderes, eine wirkliche (auſſer mir) geſehene Sonne. Die wirkliche Sonne wirkt auf mich, mag ich wollen, oder nicht, und muß was anderes ſeyn, als Sonnengedanke, muß etwas auſſer mir reelles ſeyn.

c. Weil die bloſe Idee nie ſchmerzhaft wird, wie es die wirkliche Empfindung iſt. Froſt und Hize denk' ich ohne Schmerz: ganz was anderes iſts, wenn ich ſie wirklich empfinde. Eben ſo mit Hunger und Durſt! Und auf gleiche Weiſe verhält es ſich auch mit Vergnügungen. Ein nur gedachtes Vergnügen iſt doch was anderes, als ein wirklichgenoſſenes Vergnügen. Selbſt mathematiſche Demonſtrationen, wenn ſie ſchon aus den Begrifen geführt werden,

erhalten doch auch ihre Beglaubigung durch Zeugniß der Sinnen. Denn wer bei einer solchen Zeichnung diese **Winkel** und **Figuren** so wirklich vor sich siehet, und läugnen wollte, daß sie so ausser seinem Koncept hier wirklich vorhanden, der würde schwerlich einen mathematischen Saz für wahr erkennen.

d. Weil oft ein **anderer Sinn** bestätiget, was der eine bezweifelt. Ist hier **wirkliches** Feuer? Wer dem Auge nicht traut, streke seine Hand in die Flamme! Bei der wiedererscheinenden Idee der Flamme wird doch dieselbe Empfindung des **Schmerzens** darum nicht wieder erscheinen. Der empfundene Schmerz muß etwas anderes als **Erscheinung** seyn. Alle meine Einbildung vermag, wenn ich schreibe, nicht einen einzigen **wirklichen** Buchstaben aufs Papier zu bringen; wohl aber kann ich vorhersagen, welcher Buchstabe, oder welches Wort durch Bewegung der Feder darauf erscheinen soll. Und wie es nun so wirklich da stehet, bleibet es auch wider Willen, was es ist. Mit allem Denken kann ich seine **Wirklichkeit** nicht mehr zerstören. Ganz unwillkührlich werd' ich nun selbst von einer solchen Schrift so afficirt, und andere, die sie lesen, eben so; auch wenn ich selbst nicht mehr den Inhalt derselben in Gedanken gegenwärtig habe. Wer kann zweifeln, daß diese

Schrift etwas auſſer mir Wirkliches und Reelles ſei?

Wer dem allem ohngeachtet hartnäkig darauf be-
en wollte, daß alles, was wir auch immer ſehen,
en und greifen mögen, nur Traum und Erſchei-
g ſei, der ſpricht und ſtreitet alſo nur von Traum
verdienet darum die Antwort eines Wachenden
t. Nehm' er indeß auch dieſe Antwort für ge-
imt! Die Gewißheit von der Exiſtenz der auſſer
s vorhandenen, durch die Sinne uns wahrnehmba-
Dinge in der Natur, iſt ſo groß, als die Beſtim-
ng unſerer Fähigkeiten und die Abſichten des Lebens
erforderten. Es war nicht unſere Beſtimmung,
allem eine völligdeutliche und ungezweifelte Ein-
t und Erkenntniß zu haben. Unſere Fähigkeiten
) den Bedürfniſſen des Lebens, dem Zwek unſerer
)altung und unſers Wohlſeyns angemeſſen. Genug
uns! wenn wir eine ſichere Leiterin in uns haben,
s uns gut und ſchädlich iſt, richtig zu unterſcheiden.
er ſeinen Finger in ein brennendes Licht, oder die
:nd an einen heiſſen Ofen hält, empfindet Schmerz.
ehr braucht es nicht, ſein Verhalten zu ordnen.
e Regel des Verhaltens iſt eben ſo gewiß, als die
ndlung ſelbſt. Der ſkeptiſche Träumer träume ſo
ge er will! Dem Wachenden gnüget an dem Maaß
1 Evidenz, wodurch er den verſchiedenen Einfluß
äuſſern Gegenſtände auf Wohlſeyn und Beſchwer-
ſ, Glük und Leiden der Menſchen, zu beſtimmen,

auf einzelne Wesen beschränkt, für deren objektives (äusseres) Daseyn unsere Sinnen Zeugniß geben. Anders! wenn wir blos die in uns liegende Begriffe, ohne die Bedingung eines solchen ausser uns wirklich vorhandenen Dinges, schlechthin unter sich vergleichen, und die dabei sich findende Verhältnisse herausheben. So finde ich z. B. in den Begriffen von Gott und Mensch den Saz nothwendig gegründet: Alle Menschen müssen Gott dienen und gehorchen. Der Saz an sich ist von unbedingter Allgemeinheit: geb' es wirkliche Menschen, oder nicht. Auf solche wirkliche Wesen hat er nur eine entferntere und bedingte Beziehung, d. h. wenn und wiefern solche wirkliche Wesen vorhanden sind, findet der Saz auch da seine Anwendung.

Und eben das sind nun jene Säze, die für ewige Wahrheiten gelten müssen. Ewig — nicht als wären sie von Beginn der Dinge ursprünglich der Seele eingezeichnet, oder giengen aller Verstandeswirkung und Ideenkonstruktion voran, oder hätten mit irgend einem solchen Original in der Natur einen nothwendigen Zusammenhang; ewig — weil unter Vorausseżung eines nun so gebildeten, unveränderten Begrifs, die darin gegründete Verhältnisse immer und überall für alle Wesen von gleichen Fähigkeiten und den nemlichen Denkgesezen erkennbar sind.

Fortgang

Fortgang und Wachsthum der Erkenntniß.

issenschaftliche Axiome, Allgemeinsäze, die in den Schulen etwa gleich beim Eingang den ingen als fruchtbare Grundprinzipien vorzutragen t, können zur Erkenntnißerweiterung gar ts nüzen. Wahre und gewisse Erkenntniß, auch der Mathematik, ist allein auf deutliche und be- mte Begriffe, innere Folge und Zusammenhang der anken gegründet. Das Axiom: das Ganze gröſſer, als sein Theil, bringet den Knaben, dem er es gelernt, um kein Haar in Erkenntniß ter, als er vorhin war, da er wußte, daß seine nd gröſſer, als einer seiner Finger sei. Eben so! i Bauern, einer ist so viel als der andere einem tten schuldig; beide zahlen etwas ab, der eine so l, als der andere: und sie wissen nun gewiß, daß eine auch nun noch so viel schuldig ist, als der ere; wenn sie auch das Axiom — Gleiches von leichem bleibt Gleiches, in ihrem Leben nicht hört. Die allgemeine Regel gehet den einzelnen emerkungen nach, ist nur der abstrakte Ausdruk von

dem, was in mehreren Fällen sich bewährt: und wird zur weitern Anwendung als Abkürzungsmittel gebraucht.

Ausser der Mathematik, wo man nur für sich einleuchtende Axiome gebraucht, könnte es gefährlich werden, dergleichen Säze als schon ungezweifelte, ausgemachte Principien voranzustellen. In der Moral und Physik ließ auf solche Weise sich alles beweisen. Was würde nicht folgen, wenn man den Saz einiger alten Philosophen, daß alles materiell sei, als Princip aufstellte? Was für eine Religionslehre würde das seyn, wenn man die Meinung dieses oder jenes Weltweisen, daß die Welt, oder Sonne, oder Aether ꝛc. Gott sei, zu einem Grundsaz machen wollte? Wie verschieden wäre die Moral, nachdem man das Wesen der Glükseligkeit mit Aristipp — in den groben Wollüsten, mit Antisthenes — in Tugend, oder mit Plato in der Gotteserkenntniß sezen wollte? Welch eine ungleiche Mensur für Sittlichkeit, wenn man den Unterscheid zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster, blos auf menschliche oder bürgerliche Konstitutionen, oder auf das ewige Naturgesez gründet!

Alle jene Principien selbst müssen, wie jeder andere Saz, durch innere Uebereinstimmung der Begriffe zuerst ihre Gültigkeit erhalten. Und das ist es darum auch allein, wodurch menschliche Erkenntniß Fortgang und Wachsthum gewinnen kann.

e wichtigſte Regeln hierzu ſind:

1. Für abſtrakte Erkenntniß.

Befeſtige in der Seele, unter ſolchen beſtimmten, ſteten Namen, deutliche und adäquate Begriffe; ſpüre ihren Verhältniſſen und Beziehungen nach, und ſuche neue vermittelnde Ideen, wodurch oft auch entferntere Begriffe ſich in Verbindung bringen laſſen.

Moralbegriffe, ſo gut wie mathematiſche Beiffe, gelten überall für anderes nichts, als was ſie bſt für ſich enthalten (Nominal- und Realweſen iſt er eins). Warum ſollten ſie daher bei gleichbeſtimmr Begrifsbildung, und gleichgenauer Begrifsezeichnung, nicht ſo völlig auch der nemlichen egrifsfolgerung und Begrifserweiterung, r nemlichen demonſtrativen Gewißheit fähig ſeyn?

2. Für Naturerkenntniß, Erkenntniß der wirklich, auſſer der Vorſtellung, in der Natur vorhandenen Körperweſen.

Bei der Unmöglichkeit, in die innerſte Fabrik der Natur und das reelle Weſen der natürlichen Subſtanzen einzudringen; oder aus bloſen Begriffen für Realexiſtenz mit Gewißheit etwas zu entſcheiden, ſammele Thatſachen und Erfahrungen, und wende die gefundene Reſultate zum Menſchenwohl und Vortheil des Lebens an.

Kein Begrif kann mich lehren, was für Eigenschaften oder Wirkungskräfte in den wirklichen Substanzen so miteinander verbunden seyn müssen, oder es nicht seyn können. Nur Versuche und Beobachtungen können lehren: diese sind es — diese nicht. Erfahrung ist hier nur die einzige Quelle der Erkenntniß. Und je ausgebreiteter und bewährter die Erfahrungen sind, um so viel mehr wird für Erkenntniß gewonnen. Fleißiges Nachspüren, Experimente und Naturgeschichte sind trefliche Hülfsmittel, die verschiedene Körperarten und Körpereigenschaften, zu heilsamen Gebrauch und Vortheil des Lebens genau erkennen zu lernen. An den alten Amerikanern sehe man es, welch nachtheiligen Einfluß auf Menschenbildung auch nur die Unbekanntschaft mit einem einzigen Mineral— dem Eisen, haben kann. In einem fruchtbaren und ergiebigen Lande blieben sie ohne dasselbe in den nüzlichsten Lebenskünsten unwissend und roh. Und wir gebildete Europäer würden, bei aller unserer jezt gerühmten Kultur, vielleicht, wenn der Gebrauch des Eisens einmal verloren gehen sollte, nach einigen Jahrhunderten in einen ähnlichen Zustand roher Unwissenheit zurükfallen müssen. Der erste Erfinder des Eisens kann für den Erfinder menschlicher Kunst und Opulenz gehalten werden. Naturforschung ist der Weg, Ihn, den grossen Weltschöpfer, in seinen herrlichen Werken zu erkennen und zu bewundern, und Wohlthat fürs Menschengeschlecht. Wer die Buchdrukerkunst, die Schifsnadel und die Chinarinde, zu medicini-

m Gebrauch, erfand, hat für Wissenschaft, Mer-
ur und Menschenleben nicht weniger gethan, als die
ifter der Akademien, Fabriken und Spitäler.

Bei dem allem aber bleibet alle unsere mögliche
rpererkenntniß aufs Einzelne beschränkt: so viel
inn und Erfahrung, an einzelnen Wesen, von ihren
genschaften und Wirkungen aufeinander uns lehren
nn. Da wir in die innerste Fabrik der Natur nicht
nzudringen vermögen, die reelle Wesen der natürli-
en Substanzen überall nicht kennen: so dürfen wir
auch nicht unternehmen, etwa ganze Arten derselben
nter einem allgemeinen Begrif, gleichsam büschelweise
ufzufassen, und daraus über ihre gesamte Kräfte und
igenschaften im allgemeinen zu unterscheiden. Wir
müssen nun auch einer solchen Wissenschaft nach-
aschen, die für uns unerreichbar ist, oder ganz un-
chikliche Mittel hierzu gebrauchen; nicht irgend ein
angelhaftes System nun schon für eine vollkommene
Scienz ausgeben, oder dunkele Namen und Begriffe
ür bündige Beweise unterstellen. Mit Axiomen und
Hypothesen ist es nicht gethan.

Hypothesen, wenn sie vorsichtig angewendet
werden, können manchen nüzlichen Aufschluß geben,
oder das Gedächtniß erleichtern; oft auch zu wei-
tern Entdekungen ein glüklicher Anlaß werden.
Aber warnen muß man doch, bei dem natürlichen
Hang sich so gern immer die Dinge aus etwas erklärbar

zu machen, daß man zuerst theilweise alles genau erwäge, die Versuche mehrmals und auf verschiedene Weise wiederhole, nicht — um die eine Naturerscheinung zu erklären, etwas gebrauche, das mit einer andern streitet; nicht — was doch nur ungewisse Konjektur, gleich für ein sicheres Princip gelten zu machen suche 2c. 2c.

Vor allem folge man da der Natur, wo sie uns einen gebahnten offenen Weg gezeigt. Moral-Erkenntniß unserer Pflichten und der Lehren zur Glükseligkeit — auf das unläugbare Daseyn unser selbst, und Gottesexistenz gegründet, hat mit unsern natürlichen Fähigkeiten den innigsten und einleuchtendsten Zusammenhang. Diese fruchtbare Erkenntniß immer völliger zu erforschen, zu erweitern und zu begründen — sei unser vorzügliches Geschäft! Und wie einzelne Menschen, für die Bedürfnisse des Lebens, etwa diese oder eine andere besondere Kunst zu ihrer Bestimmung sich wählen: so muß **Glükseligkeitslehre** und **Sittenerkenntniß** das eigene Studium und allgemeine Ziel aller Menschen seyn.

thwendiges und Willkührliches
in der
Erkenntniß.

Kenntniß unſers Geiſtes, wie das körperliche Sehen, nicht ganz nothwendig, aber auch nicht ganz iwillig. Wäre ſie das eine: ſo wäre ſie bei allen enſchen gleich. Wäre ſie das andere: ſo würden meiſte Menſchen ſehr wenig oder gar keine Erkennt- beſizen. Wie der Menſch am hellen Tage mit offe- n Augen manche Dinge ſehen muß, ſo drängen ſich ich unſerm Geiſt, vermittelſt der Sinnen, manche egriffe und ihre Verhältniſſe ganz unwillkührlich an, nd bleiben im Gedächtniß zurük. Was ich ſo ſehe, nd ſo empfinde, das muß ich ſo ſehen, und ſo em- finden. Ich kann im Winter für Schnee und Reif icht das Grün der Wieſen und die Blumen des Frühlings ſehen und empfinden. Auf gleiche Weiſe nuß auch der Verſtand von den äuſſeren Gegenſtän- den die Begriffe, wie ſie ihm dargeſtellet werden, em- pfangen, und gewiſſe Verhältniſſe unter ihnen wahr- nehmen; und unter ſolchen beſtimmten Zeichen oder Worten die Wahrheit ſolcher Säze ungezweifelt erken- nen. Aber wie wir unſer leibliches Auge etwa beſon- ders hin auf dieſe oder andere Gegenſtände richten —

ein Buch geſchloſſen vor uns liegen laſſen, oder öfnen können; und wie wir dieſen nemlichen Gegenſtand nur flüchtig überſchauen, oder mit einem ſcharfen, anhaltenden und forſchenden Blik umfaſſen und verfolgen können: eben ſo iſt das Willkührliche in der Erkenntniß blos auf die Wahl der zubetrachtenden Gegenſtände, und die Art der Betrachtung — oberflächliches, oder unterhalteneres und angeſtrengteres Betrachten — beſchränkt. So bald die Begriffe einmal unter einem einleuchtenden Verhältniß dem Verſtande gegenwärtig ſind, muß er es ſo, und kann es nicht anders erkennen, als er es erkennet. Wer einmal zählen kann, der muß es wiſſen, daß 1 und 2 und 3 ſo viel als 6 ſind. Und wer den Begrif von Menſch — als einem beſchränkten, gebrechlichen, abhängigen Weſen, und den Begrif von Gott — dem höchſten, vollkommenſten und unabhängigſten Geiſt, vergleicht, muß mit der nemlichen Gewißheit es wiſſen, daß der Menſch Gott dienen und gehorchen müſſe, als er es weiß, daß die Sonne unſere Erde beleuchte.

Wahrscheinliche Erkenntniß und Grade der Wahrscheinlichkeit.

)t zum Erkennen und Betrachten allein, auch Handeln, zu Anordnung und Einrichtung seines altens, gab die Natur dem Menschen seine man=altige Fähigkeiten. Unsere gewisse Erkenntniß ist :item in zu enge Schranken beschlossen, als daß Verhaltungsregel darauf gegründet werden könnte. immer zwischen Dunkel und Irrthum schwebend, den wir oft gar nicht handeln, wenn Evidenz n uns leiten sollte. Was würde aus dem Men= ı werden, der nichts thun und nichts genieſſen :te, bis man mit völliger Gewißheit ihm bewieſen e, daß dieſe Speiſe ihn nähren, und dies Ge= ift ihm gelingen werde? Nur Weniges hat Gott— Vorschmak deſſen, wofür unſer Geiſt Empfänglich= hat, dem Menſchen in völligem Lichte gezeigt; ein o innigeres Streben nach einem Zuſtand höherer llkommenheit in ihm zu erweken: das allermeiſte r nur in dämmernder Wahrſcheinlichkeit ihn ſehen en; durch die tägliche Erfahrung ſeiner Beſchränkt= für ſtolzer Vermeſſenheit ihn zu verwahren. Nichts oweniger legte der Schöpfer für das Bedürfniß des ktiſchen Lebens, zum Erſaz mangelnder Gewißheit,

ein **stellvertretendes** Vermögen, ein beurtheilendes Gefühl, in unsere Natur; dem zufolge der Mensch, auch ohne die klare und völlige Einsicht der Wahrheitsgründe, sich für Wahrheit entscheidet. Ein Vermögen! dessen der Mensch sich oft aus Bedürfniß und Nothwendigkeit, nicht selten aber auch aus Leichtsinn und Bequemlichkeit bedient. Um die Mühe des langsamen und anhaltenden Forschens zu sparen, werden unreife und unbedächtige Urtheile oft zu sehr beschleuniget.

Demonstration ist in dem evidenten unveränderlichen Zusammenhang der Begriffe gegründet. **Probabilität** beruhet auf Gründen, deren durchgängige und nothwendige Verbindung mit dem fürwahrzuhaltenden Saz nicht mit der völlig einleuchtenden Klarheit sich einsehen lässet; die aber doch mehr für Wahrheit als für das Gegentheil bürgen. Ein mathematisches Theorem ist für den Mathematiker erwiesene **gewisse Wahrheit**; für einen andern aber, der sich auf ihn, als einen Sachkundigen, verlassen darf, ohne den Beweis selbst einzusehen — nur **Wahrscheinlichkeit**. Den allermeisten Säzen im alltäglichen Umgang und im praktischen Leben sowohl, als bei Folgerungen und Spekulationen, gehet die strenge demonstrative Gewißheit ab. Aber manche derselben haben doch eine solche **Affinität** mit **Gewißheit**, daß wir sie mit eben so ungezweifeltem Beifall annehmen, und darnach handeln, als wenn es völlig erwiesene Wahrheit wäre. Von dem so nächst an Gewißheit

enden, bis zu dem, was nächst an Unmöglichkeit
et, lassen sich noch manche Mittelgrade unter-
en — völlige Persuasion, Konjektur,
zifel, Anstand (haesitatio), Mistrauen
ffidenz) ꝛc. ꝛc.

Alle Wahrscheinlichkeit entspringet aus Gründen—
r nicht streng und völlig beweisenden, doch über-
zenden Gründen. Das Anerkennen eines solchen
ges, die Entscheidung dafür, als wahr, heißt Bei-
nmen, Glauben, Meinen. Inneres, einleuch-
des, anschauliches Verhältniß der Begriffe charakte-
rt die gewisse Erkenntniß. Glaube wird durch
äusseres Kriterium der Wahrheit erzeugt. Immer
r müssen gewisse Gründe das Fürwahrhalten
lauben) bestimmen, wenn Wahrscheinlichkeit unsern
rirrungen abhelfen, und bei mangelnder Erkenntniß
s vorleuchten soll.

Ueberhaupt kann dies entweder

1. Uebereinstimmung mit unserer übrigen Erkenntniß, eigener Beobachtung und Erfahrung seyn; oder
2. Zeugnisse anderer für das, was sie selbst so erfahren und beobachtet haben. Wobei insonderheit auf die Anzahl, Aechtheit, Dexterität der Zeugen, Zweck und Umstände dessen, was sie referiren, und dann auch auf die gegenseitige Zeugnisse gesehen werden muß.

Bei mangelnder anschaulicher Evidenz kommt alles hier nur darauf an, den Grad der Wahrscheinlichkeit sorgfältig abzumessen; und was nach solcher Prüfung mehr oder weniger glaubwürdig befunden wird, nun auch mit mehr oder weniger Festigkeit anzunehmen, oder zu verwerfen. Wenn ich einen Menschen im Winter aufm Eis laufen sehe: das weiß ich gewiß. Wenn ein anderer mir sagt (in einer Gegend, wo es etwas Gewöhnliches und Bekanntes ist), daß er Menschen über einen gefrornen Fluß habe gehen gesehen: so muß ichs glauben; weil es mit meiner eigenen Erfahrung übereinstimmend ist: wenn anders nicht der äusserste Verdacht vorhanden ist, ihn für einen Lügner zu halten. In einer Weltgegend aber, wo man dergleichen nie gesehen und erfahren hätte, wer da so etwas hören würde, müßte nun blos auf anderer Zeugniß sich verlassen; also blos nach der Anzahl, Rechtschaffenheit, Interesse der Zeugen, seinen Beifall entscheiden, oder zurükhalten. Ein Holländischer Gesandter erzählte dem König von Siam, der immer Neuigkeiten von ihm wissen wollte, daß bei strengem Frost oft Flüsse so verhärtet würden, daß Menschen und Elephanten darüber gehen könnten. — "Ich habe dir, sagte der König, viele wunderliche Dinge geglaubt; weil ich dich für einen ehrlichen Mann gehalten. Aber jezt weiß ichs, daß du lügst." Konformität mit vorhin gemachten sichern Beobachtungen, einstimmiger Experienz; Anzahl und Glaubwürdigkeit der Zeugen, bestimmet den Grad der Wahrscheinlich-

Ein unächtes, höchstrügliches, obgleich sehr
hnliches Kennzeichen von Probabilität ist —
ndes Meinen. Wenn herrschendes Meinen
rer Menschen schon für Wahrscheinlichkeit gelten
so müssen alle Menschen, in Japan — Heiden;
er Türkei — Mahomedaner; in Spanien —
olisch; in England — protestantisch; in Schwe-
— lutherisch seyn.

Einmal — wenigstens bei der ersten Untersuchung,
ssen die überwiegende Gründe dem Verstande
enwärtig sich darstellen, wenn es Wahrscheinlichkeit
gen soll. Sehr schwer, auch bei dem festesten Ge-
htniß, und bisweilen gar unmöglich, wär' es, jene
ünde, wodurch man anfänglich bewogen wurde,
das für wahrscheinlich zu erkennen, immer gegen-
irtig zu behalten, und deutlich sich derselben zu erin-
rn. Genug ist es, zu wissen, daß man vormals die
ache nach Gründen und Gegengründen genau gewo-
n, und nach allem Wägen und Prüfen, eines oder
s andere glaubwürdiger gefunden. Immerwährendes,
ues, alltägliches Prüfen eines jeden, vorhin wahr-
fundenen Gedankens ist eben so unmöglich, als das
merwährende Behalten der Gründe, welche zuvor
nsern Beifall bestimmt, nach ihrer ganzen Stellung
nd Folge. Wir müssen hier unserm Gedächtniß
rauen, wofern wir nicht ewig Skeptiker bleiben, oder
ugenbliklich, bei jedem uns nicht gleich auflösbaren
weifel, unsere Meinung verändern wollen. "Aber
t der Anhang an vorgefaßte Meinungen denn nicht

die Quelle so mancher hartnäkigen Irrthümer?" — Nicht das Behalten vorhin wohlgeprüfter, und nach der Prüfung glaubwürdig befundener Säze; sondern das voreilige, unprüfende Urtheilen und Entscheiden der Menschen über Dinge, die sie nie einmal verstanden haben, ist die fruchtbare Mutter des Irrthums. "So hab' ich immer geglaubt": ob gedacht und erwogen? macht nichts. "So muß es seyn": ist die gewöhnliche Sprache derer, die auch die irrigste Dogmen hartnäkig vertheidigen. Bei einer völligen Gewißheit kann nichts unsere Erkenntniß wankend machen. Aber bei bloser **Wahrscheinlichkeit** können wir nicht auf jeden etwa neuen Einwurf oder Zweifel schon immer vorbereitet seyn. Und wenn's zum Handeln kommt, können wir, ohne merklichen Schaden, nun nicht in neue weitläuftige Untersuchung gehen; sondern müssen nach den vorhin mit Prüfung und Bedacht gefaßten Urtheilen uns entscheiden.

Eine Folge aus den vorigen Betrachtungen ist — **Toleranz**, Geist der Duldsamkeit, Eintracht und Friede unter den Menschen; liebreiches, schonendes Tragen abweichender — auch irriger Meinungen anderer; bei aller Verschiedenheit der Denkarten — Wohlwollen gegen **alle**. Bei der so sehr beschränkten Gewißheit menschlichen Wissens müssen wir alle uns oft an Meinungen halten. Nur der leichtsinnige wankt mit jedem Augenblik von Meinung zu Meinung über. Wer mag doch billiger Weise einen andern zwingen,

remden Autorität sich zu vertrauen? seine eigene
)t zu verläugnen und wegzuwerfen, um einem
i zu folgen, und fremden Meinungen aufzuschwö-
Prüfe der Dissentirende unsere Meinung und
ründe, wenn er will! Wenn er nicht will, so
man nicht! Wir selbst wollen doch auch fremde
ien uns nicht aufdringen lassen. Vergebens
i wir den Mann zu belehren, der an alten herr-
)en Vorurtheilen, als ursprünglich, von Gott
dem Menschen eingezeichneten Notizen haftet.
er eigener Schwachheit und Unwissenheit einge-
. dürfen wir nur die gelindeste Heilmittel gegen
ide gebrauchen; nicht aufbrausen; nicht darum,
sie unsere Meinungen nicht annehmen wollen,
ssinn und Halsstarrigkeit ihnen zum Vorwurf
en. Auch sie können vielleicht mit gleichem Recht
ürükschieben auf uns, weil wir den ihrigen uns
: fügen wollen. Wer wagt es, für die gewisse
hrheit oder hinlängliche Prüfung alles dessen zu
)en, was er glaubt? In diesem unsteten kurzen
i sei es Pflicht für uns, nach Wahrheit zu for-
n — nicht, vermessen andern sie aufzubürden! Am
wenigsten dürfen es die, welche nie selbst über ihre
gmen gedacht. Und der wirkliche Denker wird
leicht es sich erlauben, ein gebietender Dogmati-
zu seyn.

Das Material aller wahrscheinlichen Säze sind
weder Thatsachen (facta), oder Gegenstände
Spekulation.

I. Faktische Wahrscheinlichkeit.

Nehme man hierzu folgende Regeln:

Erste Regel.

Was wir selbst und andere, in ähnlichen Fällen, immer auf die durchgängig gleiche Weise beobachten, und einstimmig von allen, die es beobachten konnten, bezeugt wird, das ist im höchsten Grad wahrscheinlich, und gränzt zunächst an gewisses Wissen.

Ich zweifele beinahe so wenig daran, wenn alle, die aus einem europäischen Lande kommen, mir sagen, daß im Winter die Flüsse zugefroren, oder im Sommer sich Schwalben eingefunden, als ich zweifele, daß 4 und 8 so viel als 12 sei. Der Grund hiervon liegt selbst in der Natur. Denn immer gleiche Erscheinungen weisen auf irgend eine in der Natur befindliche, obgleich uns unbekannte Regel. Von der Art sind die meiste Proprietäten und Wirkungen der körperlichen Substanzen. Feuer wärmt, Blei schmilzt, Holz im Feuer wird Asche, Kohlen werden glühend, Eisen im Wasser sinkt: und wie viel andere solche Säze werden wegen ihrer durchgängigen Uebereinstimmung mit aller Erfahrung für ungezweifeltwahr erkannt.

Zweite Regel.

Was wir und andere schon sonst als bei weitem das Häufigere und Gewöhnlichere gefunden haben, hat auch im Einzeln, wiefern es durch

durch glaubwürdige Zeugnisse hier oder da bestätiget wird, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

nteresse des Staats ist die gewöhnliche Triebfeder egenten. Warum sollt' ich zweifeln, wenn glaubige Geschichtschreiber das nemliche von Tibes berichten?

Dritte Regel.

Auch ganz zufällige Dinge — daß z. B. hier ein Vogel fliegt, oder dort es donnert; oder daß in Italien eine Stadt Rom sei, und daß vor so viel hundert Jahren in Rom ein Cäsar gelebt, und den Pompejus besiegt — werden durch unverdächtige und unwidersprochene Zeugnisse derer, die damals gelebt, eben so ungezweifelte Wahrheit für uns, als daß unsere Zeitgenossen mit uns gelebt.

Mehr Schwierigkeit hat es, wenn Zeugnisse von issen Begebenheiten oder *factis* der gemeinen Erfahg, oder einem natürlichen, gewöhnlichen lauf und dnung der Dinge zuwiderlaufen. Umstände, Chatere, Fähigkeiten, Absichten der Menschen sind zu nnichfaltig, als daß hierüber sich allgemeine Regeln ben liessen. Alles muß hier mit der größten Genauigit geprüft, Gründe und Gegengründe gewogen, und ernach der grössere oder mindere Beifall bestimmt erden. Zeugnisse richtig zu schäzen, dienet noch e folgende Regel.

Vierte Regel.

Je weiter irgend ein Zeugniß ſich von ſeiner erſten Quelle verliert, um ſo mehr verliert es auch an ſeiner Gültigkeit.

So hat nach engliſchem Recht nur die Kopie von der Originalurkunde, nicht aber die Kopie von der Kopie, eine gerichtliche Beweiskraft. Und ſo! wenn der bewährte ehrliche Mann bezeugt, daß er ſelbſt etwas ſo erfahren: das gilt. Weniger ſchon — wenn ein anderer es von ihm gehört haben will! Noch weniger — wenn ein dritter es wieder aus dem Munde dieſes Ohrenzeugen verſichert. Ueberlieferungsſäze (Traditionalwahrheiten) verlieren mit jedem Fortrüken, mit jeder weitern Entfernung, an ihrer Glaubwürdigkeit. Ganz irriger Weiſe kehren manche es um, und halten eine Meinung oder eine Sage für ſo glaubwürdiger, je älter ſie iſt. Kann denn, was in ſeinem Urſprung falſch oder zweifelhaft war, oder was verſtändige Menſchen ſchon zu der Zeit, da es erſonnen wurde, für Mährchen hielten, nur dadurch, daß es vielleicht tauſend Jahre ſo fortgepflanzt worden iſt, glaubwürdiger und ungezweifelter geworden ſeyn?

Verſtehe man es recht! Geſchichte verliert damit nichts von ihrer Wahrheit und Würde. Sie allein muß oft das Licht uns geben, deſſen wir bedürfen. Sie verwahret einen Schaz fruchtbarer Wahrheiten, die, ohne ſie, uns würden unbekannt geblieben ſeyn. Nichts iſt ſchäzbarer, als jene Denkmäler des Alter-

s. Aber wahr bleibt es, daß alle Glaubwürdigkeit
Zeugnisse nur einzig in ihre erste Quelle zurükge-
werden muß. Was ursprünglich etwa nur von
n einzigen Zeugen ausgesagt worden, das haftet
t auch nur an diesem einzigen Zeugen: und stehet
fället, nachdem dies Zeugniß ächt oder unächt ist.
wenn tausend andere es diesem ersten Zeugen nach-
gt und nachgeschrieben hätten, kann die Glaubwür-
eit eher dadurch noch vermindert als erhöhet wer-
Leidenschaft — Vortheil — Nachläßigkeit —
wissenheit ꝛc. können bei der Fortbreitung so viel
achen werden, den ächten Sinn und Inhalt jenes
en Zeugnisses zu entstellen und zu verfälschen. Wie
l Unrichtigkeiten findet man nicht oft in Citaten
d Excerpten, wenn man sie mit der Quelle selbst
rgleicht! Und wie viel mehr noch, wenn einer aus
n andern excerpirt — Excerpte aus Excerpten!

II. Spekulative Wahrscheinlichkeit.

Noch verschiedener sind die Meinungen der Men-
hen über Dinge, welche kein Sinn und Zeugniß
hren kann.

Dahin gehören:

1. Daseyn, Kräfte und Wirkungen anderer er-
schaffener Geister sowohl, als das Daseyn
solcher materialischer Wesen, die für unsere
Sinne zu fein oder zu entfernt sind. Ob es
z. B. auch in andern Planeten oder in entfern-

tern Weltregionen auch Pflanzen, Thiere und geistige Bewohner gebe?

2. Die Wirkungsart und der Grund, wie und wodurch jeder solcher Effekt hervorgebracht werde: beinahe in allen bekannten Kräften der Natur. Die Wirkung sehen wir wohl. Thiere werden erzeugt und genährt; der Magnet ziehet Eisen an; die allmälig schmelzende Theile eines Lichts geben Flamme ꝛc. Aber wie dies alles so geschehe? können wir doch nur durch Konjektur, durch Vergleichen mit unsern übrigen Kenntnissen und Beobachtungen, und die sich findende grössere oder mindere Uebereinstimmung damit, bestimmen.

Analogie wird hier der einzige Grund der Wahrscheinlichkeit. Nach der Erfahrung finden wir, daß zwei Körper bei einem heftigen Aneinanderreiben — Wärme, und bisweilen Feuer geben. Und wir vermuthen hieraus, daß Wärme und Feuer aus der schnellen Bewegung feiner entzündbarer Theile entstehe. Ein durchsichtiger Körper spiegelt durch die verschiedene Stralenbrechung in unsern Augen allerlei Farben; und wir vermuthen darum, daß Glanz und Farbe wohl überhaupt nichts anderes sei, als die bestimmte lage und Refraktion der kleinsten unwahrnehmbaren Körpertheilchen. Und in der grossen Kette der natürlichen Dinge, so weit unsere Betrachtung abwärts unter den Menschen immer reichen mag

et alles so dicht aneinander, eines greifet so nahe
as andere, daß wir genau die Scheidungslinie,
Aeusserste, wo eines endet, das andere anfängt —
z. B. genau der Uebergang von Vernunft zum
er, vom Leben zum Unleben in der Natur;
ezte und unterste Grad, worin das Vernünftige,
Empfindende, das Lebende sich gänzlich ver-
— nicht zu bestimmen vermögen. Und wir ver-
hen daher, daß es aufwärts, über den Menschen
us, mit den Stufen steigender Vollkommenheit sich
l eben so verhalte, und daß es noch mancherlei
dnungen höherer Wesen über den Menschen gebe.
alogie kann oft ein fruchtbares Princip nüzlicher
tdekungen und erweiternder Einsichten werden.

Wunder — wiefern sie durch Zeugnisse hinrei-
nd bestätiget sind, dürfen blos darum, weil sie der
neinen Erfahrung, oder einem gewöhnlichen natür-
)en lauf der Dinge zuwider, nicht schlechthin geläug-
t oder verworfen werden. Dem Herrn der Natur
nnt' es ja wohl gefallen, wenn besondere Zweke es
thwendig machen, auch Abweichung von der ge-
öhnlichen Regel zu gestatten.

Glaube, auf Gottesoffenbarung gegründet,
isset so wenig Zweifel, als irgend eine klare und ge-
)isse Erkenntniß, übrig. Was Gott geoffenbaret,
uß wahr seyn; so wahr, als unsere eigene Existenz.
Nur wird vorerst die Gewißheit der Existenz einer

solchen göttlichen Offenbarung, und die Gewißheit von der richtigen Fassung und Auslegung des Sinnes und Inhalts derselben hierbei vorausgesezt. Wäre aber der Glaube an Offenbarung, oder die bestimmte Erklärung derselben nur auf Wahrscheinlichkeit gegründet: so hänget von dem Grad der Probabilität der hierzu dienenden Argumente nun auch der stärkere oder mindere Grad des Beifalls ab.

Vernunftvermögen
in Beziehung auf
Gewißheit und Wahrscheinlichkeit, Wissen und Meinen.

ie Rede ist nun nicht von den Erkenntnißprincipien
)ernunftgründe); nicht von den daraus erkenn-
ren Wahrheiten (Vernunftfolgerung); auch
cht von irgend einer bestimmten dadurch zuerzielen-
n Absicht (Vernunftzwek), sondern von dem,
m Menschen eigenen, vor andern empfindenden
Vesen den Menschen charakterisirenden Vermögen —
)ernunftvermögen.

"Wozu dem Menschen Vernunft? wenn alles menschliche Erkennen (nur Gottes Daseyn ausgenommen) doch nur auf Sinn und Intuition beschränkt. Welchen Gebrauch mag nun der Mensch von seiner Vernunft noch weiter machen?" — Vernunftgebrauch findet bei dem einen, wie bei dem andern, Wissen oder Meinen (gewissen Erkennen und wahrscheinlichen Glauben) statt. Unser Wissen wird durch sie erweitert, und unser Meinen geordnet. Sagacität — in Erforschung und Auffindung der Mittelbegriffe, wodurch zwei entferntere Ideen, als die

Extreme, ſich zuſammenbringen laſſen; und Folgerungskraft (Illationsvermögen) in Stellung, Fortführung und Vollendung der zur gewiſſen, oder doch wahrſcheinlichen Einſicht erforderlichen Argumentation: ſind die zwei weſentliche Funktionen der Vernunft. Und wenn bei mangelnder Gewißheit nicht wenigſtens die Vernunft unſere Meinungen leitet, nach vorwiegenden Gründen unſern Beifall beſtimmt; dann iſt es blos ohngefähres, unſtetes, blindes Meinen.

Ob Syllogismen aber zum richtigen Vernunftgebrauch ein ſo wichtiges und nothwendiges Hülfsmittel ſeien? möchte aus mancherlei Gründen wohl ſehr zu bezweifeln ſeyn.

1. Weil Syllogismen nicht zum Erfinden der vermittelnden Ideen, ſondern nur zum Anordnen und Stellen der ſchon gefundenen Begriffe dienen.

Die Menſchen räſonniren nicht beſſer und richtiger, als wenn ſie, ohne ſich an Formeln zu halten, mit ſtetem Blik, die Begriffe ſelbſt und ihr inneres Verhältniß ſich zum Augenmerk machen. Mögen etwa dieſe beſtimmte Formeln bisweilen dienen — ſophiſtiſche, in rhetoriſchen Schmuk ſich hüllende, unter einem Firnis ſchöner Worte, und blendendem Wiz ſich verbergende Kunſt hervorzuziehen! Aber damit iſt doch nur denen, die in den Regeln der Syllogiſtik ſchon

zſam geübt, d. h. den allerwenigſten geholfen. andere, welche die Konſtruktion der Syllogismen, zültige oder ungültige Arten derſelben, und die :ln des Syllogiſirens nicht gelernt, müſſen es dann blos auf Glauben derer, die dieſer Künſte kundig , annehmen oder verwerfen, was jenen Regeln lge wahr oder nicht wahr iſt. Wenn Syllogismen ſyllogiſtiſche Kunſt das unentbehrliche, einzige ttel zum Räſonniren wäre: ſo hätte vor Ariſto- :es, dem Erfinder derſelben, kein Menſch ver- ıftig gedacht, und nach ihm, kaum von tauſend — ıer. Ariſtoteles mußte doch nicht erſt den Men- :n vernünftig machen, indem er ihn lehrte, daß von ch 60 möglichen Verbindungsarten dreier Säze, tereinander es nur etwa 14 gebe, wo der Schlußſaz s den Prämiſſen richtig folgt. Der gütige Schöpfer te ſchon früher ein Vermögen in unſere Natur, ohne ıe Formel und jene Regel, und ſo viele perplexe Wie- rholungen, die Konvenienz und Misſtimmigkeit in ıſern Begriffen wahrzunehmen. Fern ſei es, den :uhm des groſſen Mannes zu verkleinern! Ariſtote- :s iſt einer der erſten Männer des Alterthums. Nur)enige können an ausgebreiteter Gelehrſamkeit, Talent nd hoher Geiſteskraft ihm gleichgeſtellet werden. Ariſtoteles machte zu ſeiner Zeit von dieſen künſtli- hen Formen wider hartnäkige und unverſchämte Geg- ıer ſeiner Dogmen, einen ſehr fruchtbaren Gebrauch. Aber ſagen darf man es doch, daß dieſe Formeln darum ıicht das einzige vorzüglichſte Mittel zur Erweiterung

der Erkenntniß sind. Er selbst mußte ja das Schi
sende und Richtige jener Formeln durch eine frü
Erkenntnißart, durch einleuchtende Ideenkon
nienz, erst finden lernen. Eine ländliche Dame,
nur erst vom Fieber aufgestanden, und leicht gekle
eine Promenade aufs Feld jezt machen will, und
ich sage — daß der Wind von Westen kommt,
Himmel sich wölkt und Regen droht: siehet viel
und leichter, durch Verbindung der Mittelbegrif
mögliche Erkältung — Recidiv — Tod, die
ein, sich innezuhalten, als sie es durch Aufzäh
weitläuftiger, nur aufhaltender und verwirr
Schlußformen würde.

Folgerung ist die wichtigste Operation der
nunft. Nur zu oft aber folgert man, aus vorei
Wißbegierde, oder Anhang an tiefgewurzelte Mei
gen, ohne noch die innere Verknüpfung der Gede
eingesehen zu haben. Folgern heißt — wegen
fürwahrgehaltenen Sazes einen andern für ebe
wahr halten: indem man einen Begrif findet, d
gefunden zu haben glaubt, der den gefolgerten S
mit dem, woraus er gefolgert, zusammen hält. E
Beispiel hierzu! Der Mensch wird in einem
künftigen Leben (für Böses) bestraft. Al
muß er ein sich selbst bestimmendes Wes
seyn. Hab' ich richtig gefolgert? So lange ich nic
einsehe, durch welche Mittelbegriffe diese Säze sich
Verbindung bringen lassen, ist es grundlose Folgerun

:eine syllogistische Form kann helfen. Die ver-
lnde Begriffe müssen schon da seyn, ehe ich sie in
ogismen stellen kann. Und wenn ich sie habe,
ch' ich keine Syllogismen. Der Mensch wird in
n künftigen Leben (für Böses) gestraft. Gott
der ihn straft. Gottes Strafen sind gerechte
afen. Der Gerechte kann nur den Schuldigen
en. Nur der ist schuldig, der anders (besser)
e handeln können, als er handelt. Wer anders
deln konnte, als er handelt, muß frei — also ein
) selbstbestimmendes Wesen seyn. Sollte
n bei dieser ganz natürlichen Stellung der Säze
d Begriffe, die Einsicht der nothwendigen Verbin-
ng zwischen Mensch — und ein sich selbstbe-
mmendes Wesen seyn, nicht für jeden viel ein-
ichtender seyn? als wenn ich eine Menge von Syl-
gismen bauen und aufeinander häufen wollte, die
m Kenner und Nichtkenner der Syllogistik zu gar
ichts helfen; weil der eine das innere Verhältniß der
Begriffe, die Folge der Gedanken, schon vorhin einge-
hen haben muß; der andere sie aber gar nicht zu
eurtheilen vermag, und durch solche Umschweife nur
noch mehr sich verwirrt. In scholastischen Zeiten
konnten Syllogismen immerhin von Nuzen seyn,
kühnen und unverschämten Streitern einen Damm zu
sezen. Der Wahrheitsfreund, der aufrichtige Forscher,
der stille Selbstdenker brauchet sie nicht. Wir mediti-
ren nicht in syllogistischen Formen. Aus Syllogismen
kann der Mensch nichts Neues lernen. Nur was wir

wissen, können wir in Syllogismen stellen. Auch der Sophist wird eher und deutlicher widerlegt, wenn wir die Gedanken blos in ihrer einfachen und natürlichen Ordnung darstellen, als wenn wir uns hierzu gehäufter schwerfälliger Schlußformen bedienen. Selbst der gemeinste Mensch, wie der Gelehrte, siehet aus unmittelbarer Zusammenstellung der Begriffe ihre Verhältnisse, Zusammenhang oder Inkonsequenz, viel leichter ein, als wenn ich in Syllogismen es lehren wollte. In den Kabineten der Grossen werden die wichtigste Staatssachen, von deren richtigen Beurtheilung oft das Wohl der Souveränen und Nationen abhänget, nicht in Syllogismen behandelt. Ganz gewiß können diese scholastische Formeln auch nicht das einzige Mittel zur Einsicht der Wahrheit und Erweiterung der Erkenntniß seyn.

II. Weil Syllogismen **viel mehr** noch, als jene einfachere Beweisarten, der **Verdrehung** und Verdunkelung der Wahrheit ausgesezt, und **viel weniger** noch zur **Ueberzeugung** dienen können.

Etwa besieget der mächtigere **Disputator** den minder geübten durch seine Syllogismenkraft; aber der Ueberwundene fühlt sich darum nicht mehr überzeugt, als vorhin. "Aber will man denn die Syllogismen aus der litterarischen Republik nun ganz vertilgen?" Ach nein! Brauche jeder, was er zum Behuf seiner

ntniß dienlich findet! Brauche Syllogismen,
a will! Nur zu dem einzigen Mittel des Ver-
gebrauchs mach' er sie nicht! Wer schwache
n hat, und ohne Brille nicht sehen kann, brauche
e! Aber er spreche andern darum ihr natürlich-
ses Auge nicht ab. Durch gar zu häufigen Ge-
ch der Brille kann mancher sein Gesicht so schwä-
, daß er ohne Brille gar nicht sehen kann. Nur
' er darum nicht, daß ohne Brille gar kein Licht
einen andern sei. Jeder muß es selbst am besten
en, was er braucht. Eine starkgeübte Vernunft
o tiefer dringen und mehr erfinden, als alle syllogi-
he Kunst. Mischet man vollends nur Probabi-
n in das syllogistische Gewebe mit ein: so kann man
lich sich darin so verspinnen, daß man am Ende
st nicht mehr aus diesen Schlingen sich herauszu-
nden vermag.

*) Man siehet deutlich, daß Locke hier blos gegen den Misbrauch der Syllogismen — den übertriebenen Anhang an äussere Stellung und Form, wodurch oft grobe Unwissenheit, oder spizfindige Subtilität, sich einen gelehrten Anstrich giebt, und wobei das Wesentliche der Sache selbst, richtiger Gang und Folge der Gedanken, hintangesezt wird —; gegen das ewige Uebereinanderthürnen mehrerer solcher syllogistischen Formen, wobei die vorige Säze immer wiederholt, und durch schleppende Weitläuf-

tigkeit die Einsicht erschwert und aufgehalten wird —; gegen das ängstliche minutiöse Einschrauben der Gedanken in eine, für einen solchen Fall oft übelpassende, nicht bequeme Form —; und überhaupt gegen das Vernachläßigen des Leichtern und Natürlichern über dem Gekünstelten und Gezwungenen eifert; nicht aber den Gebrauch der Schlüsse und allen Unterricht zum Schliessen schlechtweg verwerfen wollte. Auch bei dem allernatürlichsten Gang bilden sich die Gedanken oft selbst in eine gewisse Form. (S. meine Logik, N. Ausg. S. 392 ff.) Auch die lockische Dame bildete vorhin eine wirkliche Schlußkette, oder Soriten. Die Logik soll für wissenschaftlichen Gebrauch nur eine strengere Aufmerksamkeit auf die natürliche Geseze des Denkens und Schliessens erweken. In den ältern logischen Systemen blieb man zu sehr an den Schalen einer gelehrtscheinenden, aber oft ekelhaften und frivolen Technik hangen. Und das ist Locke's Klage. Und Locke verdient den Dank aller Rechtschaffenen, daß er jenes ächte und einzige Mittel, zu gewisser oder doch wahrscheinlicher Erkenntniß zu gelangen — Ideenkonvenienz und Ideenkonsequenz, wenn schon nicht zuerst erfunden (denn wer hätte sonst vor Locke vernünftig denken können?), doch, nachdem es über nominalischer, mißverstandener Schulgelehrsamkeit zu sehr ver-

säumt, und fast vergessen worden, mit grösserer Deutlichkeit wieder hervorgeführt, und von neuem in Gang gebracht hat.

n paar Bemerkungen noch über die Syllogismen.

1. Ist die Regel, daß aus lauter Partikularsäzen nichts mit Sicherheit geschlossen werden könne, auch wahr?

Sie ist es nicht. Die erste und unmittelbare Gesände aller Erkenntniß sind ja doch nur Partikularsiffe. Konvenienz oder Misstimmung der einzelBegriffe lässet mit eben der Klarheit und Gewißsich einsehen, wie die der allgemeinen.

*) Daß hierbei ein Misverstand vorwalte, hab' ich in meiner Logik N. Ausg. S. 383 deutlich dargethan.

2. Ist die gewöhnliche Stellung der Sätze eines Syllogism, wo man (in der ersten Figur) dem Obersaz die erste und dem Untersaz die zweite Stelle giebt, natürlich und bequem?

Die Säze sollten vielmehr so gestellt seyn, daß der ittelgedanke (medius terminus), der die beide xtreme zusammenhalten soll, zwischen beiden in die itte zu stehen komme (z. B. Gott ist gerecht; der erechte belohnet das Gute; auch Gott belohnet as Gute).

*) Scheinet doch zu den Minutien zu gehören! Eines ist im Grunde so einleuchtend, wie das andere. Und in

Ueber Umfang und Grenzen der menschlichen Vernunft. — Mögen unsere Gedanken in des Meeres Tiefen, und den Abgrund der Erde, bis zu den Himmels Vesten, und in die entferntere Regionen des unermeßlichen Universum dringen! hin an jene ungeheure Masse der wirklichen Natur reichen wir nicht. Nur zu oft verläßet uns die Vernunft. Hier gänzlicher Mangel alles Begrifs! Dort nur dunkeler und unvollkommener Begrif z. B. von Materie und Theilbarkeit, Bewegung und Gedanke. Hier Abgang der zur Erkenntnißerweiterung nöthigen Mittelbegriffe; dort falsche, im Gemüth schon tief gewurzelte Grundsäze, wobei keine Vernunft uns helfen kann, wenn nicht jene irrige Principien zuerst durch sie zerstört werden. Oft unbestimmter Ausdruk, schwankender Wortgebrauch, Vieldeutigkeit der Sprache: so viel Ursachen, wodurch der Fortgang vernünftiger Erkenntniß nothwendig gehemmt und aufgehalten werden muß.

Alles unser vernünftiges Wissen bleibt indeß auf die vorhin bemerkte zwei Erkenntnißarten beschränkt.

Im

einer andern Hinsicht möchte der Untersaz und Schlußsaz um deßwillen ganz schiklich näher zusammengehören, weil beide miteinander die Anwendung der im Fundamentalsaz gegebenen Begriffe enthalten.

tuitive Erkenntniß: durchaus gewisse und ungezweifelte Erkenntniß bei der unmittelbaren Gegenwart und Zusammenstellung der Begriffe; unabhängig von allem Beweis und Räsonnement — der höchste Grad der Evidenz.

sonnirte (diskursive) Erkenntniß: erst durch Vermittelung anderer Begriffe aufgefundene Verhältnisse entfernter, nicht unter sich vergleichbarer Begriffe: wie etwa der Künstler durch Anlegung seines Maaßstabs das Verhältniß zweier entfernter Gebäude finden muß. Und nun nach Beschaffenheit und Verhältniß der vermittelnden Begriffe entweder

Demonstrative Erkenntniß: wiefern die vermittelnde Begriffe mit jenen, durch sie in Verbindung zusezenden Extremen ein einleuchtendes und nothwendiges Verhältniß haben. Minderer Grad der Evidenz! besonders bei einer grössern Anzahl der vermittelnden Ideen, und dabei nöthiger — theilweise, von Begrif zu Begrif, so lange fortrükenden Uebersicht, bis hieraus der Zusammenhang der beiden am äussersten liegenden Gedanken eingesehen werden kann. Oder nur

Wahrscheinliche Erkenntniß: wiefern jene zwischeneintretende Ideen auch nur eine

wahrſcheinliche Verbindung mit den Ei
men haben, und die Beurtheilungskraft i
Gewicht und ihren Werth beſtimmen mu

Man gebrauchet wohl auch, Beifall andern zu e
loken, noch manche andere Argumente:

Indem man ſich mit Auktoritäten verwe
groſſer gelehrter, berühmter Männer Meinung
citirt; und etwas dagegen zu ſagen, für Un
ſcheidenheit erklärt (argumentum ad ver
cundiam). — Aber wird denn darum et
wahr? weil ich aus Achtung oder Scheu n
widerſprechen darf und mag.

Indem man für ſchwache und unzureichende Be
andere und beſſere fordert, und ſo lange
beſſere nicht gegeben werden können, jene
für gültig behauptet (argumentum ad ig
rantiam). — Aber wird denn darum et
wahr, weil ich das Gegentheil auch nicht
beweiſen kann?

Indem man aus den von dem andern ſelbſt eingeſt
denen und erkannten Principien (ex conce
ſis) die Wahrheit einer Meinung geltend mach
will (argumentum ad hominem). — Al
können nicht die Principien des andern eben
irrig ſeyn? Muß darum etwas wahr ſeyn, we
es mit den Principien eines andern übereinſtim
mend iſt?

dem man endlich zur Bestätigung der Sache aus andern Quellen, gewisser oder wahrscheinlicher Erkenntniß, allerlei Gründe herbeiziehet (argumentum ad iudicium). — Und dies kann allerdings für Wahrheit gelten, und zu weitern nüzlichen Entdekungen und Fortgang der Erkenntniß beförderlich seyn.

rkläre man auch hieraus den Sinn jener Redarten, rnunftgemäß", oder "über die Vernunft", "der Vernunft zuwider". Was aus dem hältniß natürlicher Begriffe, wie Empfindung Reflexion sie geben kann, sich ableiten lässet, ist nunftmäßig, z. B. Gottesexistenz. Was auf ie Weise (weder mit Gewißheit noch Wahrscheinkeit) aus natürlichen Begriffen ableitbar ist, oder nit in Verknüpfung gebracht werden kann, ist über Vernunft, z. B. Todtenauferstehung. Was r der natürlichen Verknüpfung unserer Begriffe sowiderspricht, sie zerstört — ist vernunftwidrig, B. Vielgötterei.

Vernunft und Glaube.

Wie sollte man **Vernunft** und **Glauben** in Gegensaz stellen. **Glaube** — was er immer sei, muß doch **vernünftiger**, durch Gründe geleiteter Glaube seyn. Auf Zeugniß hin, ohne Grund, **nur glauben**, verräth eine sträfliche Gleichgültigkeit gegen Irrthum und Wahrheit; ist Ungehorsam gegen den Schöpfer, der unsere vernünftige Fähigkeiten als ein Verwahrungsmittel für Irrthum angewendet wissen wollte. Auch wenn der Unprüfende durch Zufall auf Wahrheit trift, wird er damit nicht schuldlos gemacht. Und der aufrichtige Wahrheitsforscher, bei emsiger Anwendung seiner Vernunft, und treuer Nachfolge dieser von Gott selbst ihm verordneten Führerin, wenn er auch die gesuchte Wahrheit nicht finden sollte, darf getröstet und beruhiget seyn. Vernunft allein muß entscheiden, welche Zeugnisse wir annehmen oder verwerfen sollen: oder wir begehen Verrath an uns selbst.

Nun, da man gleichwohl **Vernunft** und **Glauben**, die eine dem andern entgegen stellet, ist es nöthig, wenigstens die **Grenzen** der einen und des andern genau zu bestimmen: aus deren Verwirrung alle jene lärmende Disputen und Kontroversen über Religionslehren ihren Ursprung genommen haben. Alle Sekten

inen ſich für Vernunft; kehren aber, ſo bald die unft ihren Behauptungen zuwider iſt, zum Glau- zurük. Und wie vermag man einer ſolchen Beru- auszuweichen, ſo lange die Gebiete der Vernunft des Glaubens nicht gehörig abgezeichnet und ge- ert ſind?

Alles, was aus unſern natürlichen Begriffen durch natürliche Deduktion, vermittelſt unſerer natürli- Fähigkeiten, auf eine gewiſſe oder wahrſcheinliche iſe erkennbar iſt, das heißt Vernunft.

Beifall, auf unmittelbare Offenbarung, Gottes- niß, gegründet, das heißt (in dieſem beſondern enſaz) Glaube.

Zur nähern Beſtimmung nehme man folgende Säze:

Erſter Saz.

Keine Offenbarung kann zur Mittheilung irgend eines einfachen, nicht vorhin ſchon durch Reflexion oder Empfindung in der Seele erzeugten Begrifs dienen.

Von überlieferter, nicht von der originellen dividuellen) Offenbarung iſt die Rede. Was für ndrüke etwa durch unmittelbaren Hauch des göttli- n Geiſtes in der Seele deſſen auch immer entſtehen chten, der eine ſolche Offenbarung unmittelbar bſt empfangen: ſo müßten für jeden andern doch alle ſe Eindrüke, wiefern ſie irgend einen neuen einfachen

Begrif enthielten, durchaus unmittheilbar seyn. Jedes dafür zugebrauchende Wort würde ohne alle Bedeutung seyn, weil der Begrif selbst überall in der Natur durch Empfindung und Reflexion nicht gegeben werden kann. Selbst Paulus, bei seinem Entzüken bis in den dritten Himmel, konnte von seinen empfangenenen Offenbarungen nichts anderes sagen, als daß es Dinge gewesen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz gekommen. Seze man! daß Gott auf eine übernatürliche Weise einem Menschen kund machte, was irgend ein anderes Wesen im Jupiter oder Saturn, vermittelst eines sechsten Sinnes, wahrzunehmen vermag: so würde, wer diese Offenbarung erhielt, irgend einem andern Menschen, durch irgend ein Zeichen, so wenig es mittheilen können, als einem Blindgebohrnen den Begrif von Farben. Alle unsere einfache Begriffe, der erste Stof unserer Erkenntniß, dürfen daher überall nicht ausserhalb unserer natürlichen Fähigkeiten in irgend einer Offenbarung aufgesucht werden.

Zweiter Saz.

Für natürlicherkennbare Wahrheiten würde jede hinzukommende Offenbarung unnüz seyn.

Daß Gott einen Saz des Euklides eben so wohl offenbaren könne, als er durch natürliche Fähigkeiten sich erkennen lässet, kann nicht bezweifelt werden. Aber der Weg zu solcher Erkenntniß, durch An-

)er natürlichen Fähigkeiten, durch eigene
:inſicht der Begrifsverhältniſſe, iſt kürzer
er, als irgend eine überlieferte Offenba-
tie kann die Ueberzeugung — daß eine ſolche
ng in ihrem erſten Urſprung wahrhaftig
ſei; und der Beifall, mit dem ich irgend ein
tiſches Theorem, nur blos auf göttliches Zeug-
weil es vor ſo viel Jahrhunderten von Gott
iret ſei, als wahr annehmen wollte — den
n Evidenz erhalten, welcher die eigene natürliche
einer ſolchen Wahrheit begleitet. Eben ſo auch
toriſchen Sázen! Ein geoffenbartes, und
f Offenbarung gegründetes Faktum, z. B. die
fluth, kann nie eine ſo einleuchtende Gewiß-
)alten, als was mich meine eigene Sinne lehren.
)u Noah Zeiten gelebt, und jene Fluth mit
1 Augen geſehen hätte, würde doch viel gewiſſer
gewesen ſeyn, als der es nur auf Auktorität und
oſaiſche Erzählung glaubt. Nie reichet Offenba-
)sglaube an Sinnenevidenz.

Dritter Saz.

Was für glaubwürdige Offenbarung gelten ſoll, darf mit natürlichevidenten Sázen durchaus in keinem Widerſpruch ſeyn.

Naturevidenz iſt der höchſte Grad der Gewiß-
t, deren überall der Menſch empfänglich iſt. Mit
lcher Evidenz man immer etwas für Offenbarung

halten mag: so reichet diese Evidenz doch nicht an jene intuitive Gewißheit hin. Daß z. B. zwei Körper nicht in einem und dem nemlichen Ort zugleich seyen, ist die höchste anschauliche Gewißheit. Wenn irgend eine angebliche Offenbarung das Gegentheil enthielt: so müßt' ich nothwendig an der Göttlichkeit einer solchen Offenbarung, oder an der richtigen Erklärung derselben zweifeln. Und einen zweifelhaften und trüglichen Saz dem völliggewissen und einleuchtenden vorziehen wollen, das wäre eben so viel, als alle Gründe der Erkenntniß und des Beifalls gänzlich zernichten, und überall für Wahres und Falsches, Glaubwürdiges und Nichtglaubwürdiges kein Kriterium und keine Mensur mehr übrig lassen. Offenbarungsglaube (fides diuina) hänget doch von der innern Ueberzeugung ab, daß so etwas wahre göttliche Offenbarung sei. Aber wer mag mit Ueberzeugung etwas für göttliche Offenbarung halten, das dem von Gott selbst, dem Urheber unserer Natur, in uns angezündeten Licht, unserer vernünftigen gewissen Erkenntniß, und den uns eingepflanzten nothwendigen Denkgesezen zuwider läufet? Alle natürliche Fähigkeiten des Menschen würden dadurch völlig unnüz gemacht; Intelligenz — Gottes schönstes Geschenk, erstikt, und das Loos des Menschen in Hinsicht auf beides, Erkennen und Handeln, weit elender, als das der vernunftlosen Kreatur. Eine solche Prüfung ist sowohl für den, der irgend eine Offenbarung selbst unmittelbar zu empfangen glaubt, und noch mehr

ientbehrlich, der eine überlieferte, oder
:ne Offenbarung für wahr und göttlich
Glaube ſezt ja ſchon immer die Wirklich-
ſolchen Offenbarung voraus. Das Urtheil
; Offenbarung ſei, oder nicht, gehöret unwi-
ch für die Vernunft: oder man müßte annehe
; die Wirklichkeit der einen Offenbarung (in
:ndbaren Progreſſion) immer wieder durch
ere Offenbarung gegründet werden müſſe.

Vierter Saz.

Nur ſolche Dinge, welche aus der Natur ſich gar nicht, wie z. B. der Fall der Engel, Todtenauferſtehung ꝛc. oder nur ſehr unvollkommen oder blos wahrſcheinlich erkennen laſſen, wiefern darüber eine Offenbarung vorhanden, können ein Gegenſtand des Glaubens ſeyn, und durch ſie eine weitere Aufklärung oder Beſtätigung erhalten; aber über die Exiſtenz und den Sinn einer ſolchen Offenbarung zu entſcheiden, bleibet ein unentwendbares Recht der Vernunft.

Auf dieſe Weiſe tritt die Offenbarung, als ein
ues Erkenntnißprincip hinzu; der Gebrauch der
:nunft bleibt unangefochten geſichert; ihr Gebiet
d nicht verengt, ſondern vermittelſt neuer Wahr-
ten noch mehr erweitert. Aber ſo bald man dieſe
de Regionen nicht richtig ſondert; ohne jene genaue

Bezeichnung ihrer Grenzen, ohne jenes Prüfungsrecht der Vernunft, würden auch die abgeschmacktesten Religionslehren und Religionsgebräuche jeder Sekte sich gültig machen lassen. Und woher anders mögen so viel Ungereimtheiten, die man für Religion geheiligt hat, entstanden seyn? als eben daher, daß man eines dem andern, Vernunft und Glauben einander entgegengesezt, und die Vernunft vom Glauben gänzlich ausgeschlossen hat. Von der zartesten Kindheit darauf angewiesen, in Sachen der Religion keine Vernunft zu hören, hängen sich die Menschen mit steifem Beifall an Meinungen, welche dem gemeinen Menschenverstande und allem gesunden Menschensinn zuwiderlaufen; wobei der nüchterndenkende Mann — staunt, und für das gerühmte Göttliche nur kindischen Tand und Täuschung entdekt. So wird der Mensch, dessen höchster Vorzug eine vernünftige Gottesverehrung werden sollte, durch mißverstandene Religion, bis unter das Thier erniedrigt. "Darum glaub' ich es, weil es unmöglich ist", mag die Sprache des blinden Eiferers seyn! Eine Regel des Glaubens und der Offenbarung kann es ewig nicht seyn.

Enthuſiasmus.

ı beſonderes Erkenntnißhinderniß.

e Unterſuchung der Wahrheit ſezet Intereſſe und
ür Wahrheit voraus. Alle Menſchen rühmen
freunde der Wahrheit zu ſeyn. Nur wenige ſind,
von Herzen lieben. Ein ſicheres Kennzeichen des
ı Wahrheitsfreundes iſt: keinen Saz für
zu halten, ohne zu wiſſen, warum? und was
ıls Wahrheit begründet. Liebe zur Wahrheit
es doch nicht ſeyn, auf gerathewohl Dinge für
r zu halten, die eben ſo wohl, oder eher noch, nicht
r ſeyn können. Auktoritäten, Leidenſchaft,
ctheil ꝛc. mögen etwa unſern Beifall beſchleuni-
oder unterhalten. Wahrheit ſelbſt iſt von dem allen
ıbhängig. Und der Wahrheitsfreund hält ſich allein
Wahrheitsgründe (Argumente). Leidenſchaft-
ıe und betrogene Menſchen uſurpiren der Wahrheit
enes und ausſchlieſſendes Recht — nur allein durch
ene Auktorität, d. h. durch Evidenz, Stärke und
ewicht ihrer Gründe, Beifall zu gebieten; indem ſie
it anmaſſendem Stolz fremde Meinungen andern
ıfzubürden ſuchen, und die Gewalt, die ſie ihrem
genen Verſtande zufügen, auch an andern üben
ollen.

Enthusiasmus — blinder, vernunftloser Anhang an Offenbarung, zerstört eines mit dem andern, Offenbarung und Vernunft, und stellet dafür eitele Träumereien und phantastische Spiele zur Regel des Glaubens und des Lebens auf.

Vernunft ist Naturoffenbarung, von Ihm, dem Vater des Lichts, der ewigen Quelle der Weisheit, nach der Empfänglichkeit seines Verstandes, dem Menschen mitgetheilt.

Offenbarung ist erhöhte Vernunft, Erweiterung der natürlichen Kenntnisse, auf Zeugnisse und Argumente gegründet, welche die Vernunft selbst für ihre Göttlichkeit als gültig erkennet.

Wer die Vernunft erniedriget, die Offenbarung zu erhöhen, der löschet das Licht der einen mit dem andern aus: wie der, welcher ein entferntes Gestirn durchs Teleskop desto richtiger zu betrachten, sich die Augen verbinden wollte.

Freilich dünket wohl manchen die Offenbarung, ihren Meinungen eine Sanktion zu verschaffen, oder eine gewisse angenommene Handlungsweise zu rechtfertigen, ein viel kürzerer und bequemerer Weg, als der Weg der **Untersuchung** und **Beweisführung**. Kein Wunder! wenn viele, die, nach der gewöhnlichen Erkenntnißmethode und aus Vernunftprincipien, von

ihren Meinungen und Handlungen schwerlich Rechenschaft würden geben können, dafür mit einer besondern himmlischen leitung sich schüzen. Zu allen Zeiten gab es milzsüchtige, aberglaubische, eingebildete Menschen, die vor andern Menschenkindern sich des Vorzugs rühmten, eines vertrautern Umgangs und innigern Vernehmens mit Gott gewürdigt zu seyn: und bei nun einmal so gestimmter Disposition ihres Gemüths, jeden thörichten Einfall, jedes unbesonnene Handeln, für Antrieb des göttlichen Geistes hielten. Diesen Strom brausender Phantasei — nachdem sie von den Banden des gemeinen Menschenverstandes und der Vernunft einmal sich losgerissen: wer vermag ihn aufzuhalten? So viel Beispiele unglüklicher Schwärmer, welche in einen Abgrund abentheuerlicher Verirrungen hinuntergestürzt, sollten freilich warnend seyn, für diesem bethörenden Feuer (ignis fatuus) sich zu hüten. Aber wie viel vermag die Eitelkeit, weit über andere Menschen hervorzustechen! Wie behaglich ist der Weg, durch Inspiration zum **Wissen** zu gelangen, zur **Erleuchtung** — ohne Forschen; zur **Gewißheit** — ohne Beweis! Und welche Vernunft kann helfen, wenn man schon über der Vernunft zu schweben glaubt? "Ich kann nicht irren, sagt der Schwärmer. Ich **sehe** das göttliche Licht, das in mich ausgegossen ist, so klar wie die Sonne. Ich **fühle** in mir den Trieb des Geistes Gottes. Es bedarf keines Prüfens und Wägens. Diese reine himmlische Flamme zerstreuet alles Dunkel, und alle Zweifel, und leuchtet viel heller, als die matte

Ampel menſchlicher Vernunft." — Die Metapher von Sehen und Fühlen abgezogen, heißt dies im Grunde nicht mehr, als: "Was ich glaube iſt gewiß; weil es gewiß iſt, und weil ich es einmal für wahr erkenne: ſo iſt es wahr." Aber trete man dieſem himmliſchen Licht und dieſem göttlichen Inſtinkt, und was der Schwärmer Sehen und Fühlen nennt, etwas näher.

Man kann die Wahrheit oder Glaubwürdigkeit eines Sazes einſehen, oder einen Trieb in ſich zum Handeln fühlen; aber wie? und woher will man es wiſſen, daß jene Einſicht unmittelbar geoffenbaret? und dieſer Trieb durch unmittelbaren Hauch Gottes ſo eingegeben ſei? Alles läufet doch nur, ſo lange der Menſch davon nicht gründlich überzeugt iſt, auf einen Cirkel hinaus. "Es iſt Offenbarung, weil er's glaubt; und er glaubt's, weil es Offenbarung iſt." Eines von beiden! entweder weiß der Inſpirirte aus Evidenz oder natürlichen Gründen, daß das, was er glaubt, wahr und glaubwürdig ſei; oder er weiß es nicht daher, ſondern hält es nur darum für wahr, weil er es für Offenbarung hält. In dem einen Fall bedurft' es keiner Eingebung. Er weiß nun dieſe Wahrheit eben ſo mit der Eingebung, wie ein anderer ohne Eingebung. In dem andern Fall endet alles in Perſuaſion. Welch eine fruchtbare Quelle von Verirrungen wäre das! wenn wir, ſo ganz unter dem Gebiet der Phantaſei, was wir glauben — für wahr, und

was wir thun — für recht halten wollten, nur weil wir es glauben und thun. Auch die festeste Persuasion beweiset für die Wahrheit nichts. Das Krumme kann so hart seyn, wie das Gerade: und der Mensch kann in Irrthum sich nicht weniger steifen, als in Wahrheit. Daher die Hartnäkigkeit und Unbiegsamkeit widriger Partheien und Sekten! Wenn gewurzelte Persuasionen für göttliches Licht und Wahrheit gelten sollten: nun könnte Gott bei diesem Widerstreit menschlicher Meinungen, die als Irrwische den Menschen hin und wieder ziehen, nicht mehr der Gott der Wahrheit seyn. Auch fromme Menschen können irren. Selbst Paulus war aus blindem Eifer ein Christenverfolger. Das einzigwahre und untrügliche Licht, dem wir folgen müssen, ist Evidenz und Argumentation. So bald wir einem andern Licht nun trauen, sind wir unter dem Joch des Fürsten der Finsterniß, und der Illusion und Lügen preisgegeben. Auch Satanas verstellet sich in einen Engel des Lichts. Und nur allein unter der Leitung und nach der Norm der Vernunft sind wir vermögend, jedes falsche Licht von dem wahren zu scheiden. Kein übernatürliches Licht muß das natürliche Licht verdunkeln oder verlöschen. Der Mensch bleibt Mensch: und seine Vernunft — die oberste Richterin im Menschen. Ihr Urtheil muß entscheiden, was Offenbarung ist. Erwiesene Offenbarung Gottes wird selbst eine Regel der Vernunft. Jedes gerühmte innere Licht, das der erkannten vernünftigen Regel zuwiderläuft, ist ein Irrlicht. Blos

innere Perſuaſion kann nicht für Offenbarung bürgen. Irgend ein äuſſerliches Kriterium muß die Exiſtenz einer ſolchen Offenbarung begründen. Verlangten doch ſelbſt die Propheten und andere heilige Männer, zu ihrer und anderer Ueberzeugung, irgend ein Zeichen von Gott. Daher für Moſes der brennende Buſch! die Verwandlung des Stabes zur Schlange ꝛc. Mag dann der Menſch etwa gewiſſe Einſichten, oder gute Antriebe und Gefühle, wiefern ſie mit dem geſchriebenen Worte Gottes, und den Diktaten der Vernunft, der allgemeinen Regel der Wahrheit, übereinſtimmen, und eben dadurch ihre Authenticität behaupten — wär' es auch keine auſſerordentliche Eingebung, immerhin für göttlich halten! Irren kann er nun nicht. Aber eiteles, grundloſes Meinen kann doch nie ein ſicheres Merkmal beſonderer Offenbarung ſeyn.

Irrige Erkenntniß.

n ganz evidenten Gegenständen der unmit-
Anschauung irren die Menschen nicht leicht.
um, Ungleichheit und Widerspruch der mensch-
Meinungen, trift meist nur die Gegenstände der
scheinlichen Erkenntniß. Wie oft dünket dem
twas wahrscheinlich oder gewiß: dem andern
wahrscheinlich oder falsch! Woher dies! Frei-
n dem Mangel der Erkenntniß. Aber woher
Mangel? Manchen fehlen die Materialien
ülfsmittel der richtigen Erkenntniß; man-
- die Kräfte zum Erkennen; manchen —
: und Lust; manchen auch — die richtige
ur.

stens. Bei weitem dem grössern Theil der Men-
nangelt Zeit und Gelegenheit, die zur Wahr-
rforschung nothwendige Erfahrungen und Zeug-
ufzusammeln und zu prüfen. Menschen, die, ihr
: Leben durchzubringen, das ungestüme Fordern
Bauchs und den Hunger ihrer Kinder zu stillen,
harten Arbeiten und täglichen Geschäften ihre
e verleben — können mit dem sich nicht befassen,
Wissenschaft und Wahrheit erweitert und begrün-
Der arme Taglöhner, der im Schweis seines

Angesichts sein Brod isset, kann so wenig Betrachtungen über das Universum anstellen, als das Lastthier, das zum Markt getrieben wird, die Geographie des Landes studirt. Ohne Muße, ohne Unterricht, ohne Bücher, ohne Sprachkenntniß, ohne Umgang mit Gelehrten: wie wäre es möglich, alle jene Data aufzufinden, worauf die Glaubwürdigkeit menschlicher Meinungen beruhet? Bei der wirklichen Verfassung der Dinge ist **unüberwindliche Unwissenheit** das Loos von Tausenden.

"Also soll der größte Theil des Menschengeschlechts zur Unwissenheit verdammt seyn? in Dingen, worauf Menschenwohl und Menschenverderben beruht. Jene rohe Volksmenge soll nur von einem blinden Zufall abhängen, um glüklich oder elend zu seyn? Nur herrschende, einmal für gültig angenommene, Meinungen, oder gedungene Volkslehrer, sollen über Heil und Seligkeit entscheiden? Sie sollen die untrügliche Orakel seyn? die unter den **Christen** so — unter den **Türken** anders lehren. Der gemeine Mensch, nur darum, weil er in **Italien** oder **England** gebohren wurde, soll verdammt oder selig seyn?" — Nicht so! Gott gab jedem so viel Erkenntnißvermögen, als er zum **praktischen Leben** nöthig hat. Die Sorge für unser Seelenwohl kann mit den Geschäften des Lebens wohl bestehen. Wären nur die Menschen so aufmerksam und so bekümmert um jene wichtigere Gegenstände, als sie es oft um viel unbedeutendere Dinge sind: so würde

es zu solcher fruchtbaren Erkenntniß nicht an Muße mangeln.

Weiter noch, als die vorige, sind diejenige von Untersuchung der Wahrheit entfernt, die durch Zwang der Gesetze und eine Legion derer, welche in Begünstigung und Fortpflanzung der Unwissenheit Vortheil finden, von aller Prüfung abgeschrekt, auch bei den beschränktesten Einsichten, sich dünken, groß und weise zu seyn, ohne es zu fühlen, daß sie eben da, wo Freiheit vor allen gelten sollte — in den Verrichtungen des Verstandes, Sklaven sind. Unglükliches loos derer, die in intoleranten Gegenden leben, und die vorgeschriebene Religion des landes eben so aus dem Munde ihrer lehrer nehmen müssen, wie der Unerfahrne einen Trank aus der Hand des Empirikers, ohne zu wissen, was das ist, und was es wirkt. Nur elender noch! daß jene nicht einen Führer, wie dieser einen Arzt, sich wählen dürfen.

Zweitens. Nicht jeder hat die Fähigkeit, eine Kette von Schlüssen zu befassen, Gründe und Gegengründe gegeneinander abzuwägen, ihren Gehalt richtig zu bestimmen, und für das, was der Wahrheit am nächsten kommt, zu entscheiden.

Aus dem Umgang mit Menschen kann jeder schon, wenn er auch keinen Westmünsterhof, keine londner Börse, keine Spitäler und Narrenhäuser je gese-

hen hätte, die auffallende Verschiedenheit menschlicher Erkenntnißfähigkeiten bemerken. Liege diese Ungleichheit in der verschiedenen Körperorganisation, oder in dem innern Seelenunterscheid, oder in dem grössern und mindern Grad der Ausbildung — in einem oder etlichen von diesen, oder allen zusammengenommen: unläugbar aber ist es doch, daß Mensch und Mensch an Begrifsempfänglichkeit, Schlies- und Fassungskraft, einer dem andern, oft nicht weniger überlegen ist, als mancher Mensch dem Thier.

Drittens. **Ungezähmtheit der Begierden**, träge **Nachläßigkeit**, Abneigung von aller Geistesanstrengung, Eingenommenheit gegen alles Studium und alle Lektüre — bei allen vorräthigen Hülfsmitteln und Fähigkeiten, hält viele von dem ernsten Geschäft des Denkens und Prüfens zurük. Manchen auch eine gewisse Furchtsamkeit, durch Antastung herrschender Vorurtheile bittern Tadel und Nachtheil sich zuzuziehen. Lieber lässet man gelten, was gilt; und hänget an dem, was der **Landessitte** und **Herkommen** gemäß, und Nuzen bringt. Wie nahe nun auch manche vernünftige Einsichten liegen mögen, so bleiben sie denen gleichwohl, die nicht sehen wollen, ihr ganzes Leben hindurch oft unbekannt und fremd. Mancher fliehet die Untersuchung, wie einer etwa einen **Brief**, dessen unangenehmen Inhalt er ahnden kann, nicht öfnen; oder bei mißlichen und zerrütteten Vermögensumständen mit sich selbst nicht **Rechnung** halten mag. Seltsam ist es,

daß Menschen — bei der pünktlichen Aufmerksamkeit für den Körper und dessen Pflege, ihre Seele ungebaut und öde lassen: sie — die es für Schande hielten, in einem zerrissenen oder geflikten Gewand von andern gesehen zu seyn, nun gleichwohl nicht erröthen, so bettelarm am Geist, in Lappen, d. h. aufgerafte, geborgte, unhaltbare Meinungen eingewikelt, unter Menschen zu erscheinen. Wie unwürdig des Menschen! der Zukunft und Ewigkeit denken kann und denken muß — Wissenschaften zu verachten, und über die wichtigste Gegenstände unaufgeklärt zu seyn. Grosse und Edele! trozet nicht auf euere Geburt, Reichthum, Hoheit und Macht! Alle euere Vorzüge kann der niedrigere Mensch durch Geistesbildung und Geistesüberlegenheit euch streitig machen. Wie der Blinde sich auf die Augen seiner Führer verlassen muß: so ist der, dessen Verstand in Unwissenheit gefesselt ist, nur anderer Sklave.

Viertens. Viele gebrauchen zu Schäzung des Beifallswürdigen eine **unrichtige Mensur.** Dahin gehören — untergestellte, falsche und unerwiesene **Principien** — ungeprüfte **Hypothesen** — **Leidenschaft** — und **Auktoritäten.**

1. Das Ansehen und die Wichtigkeit, welche die Menschen in die einmal für unumstößlich von ihnen angenommene **Principien** legen, ist so groß, daß sie eher alle Zeugnisse anderer verwerfen, und der Evidenz ihrer eigenen Sinnen nicht trauen, als was diesen vermein-

ten unerschütterlichen Grundsäzen zuwider ist, für wahr erkennen würden. Keine Wahrheit kann der andern widersprechen. Aber ohne die genaueste Prüfung dürfen wir nun auch keinen Saz als ungezweifeltwahres Principium unterstellen; nicht — was nur auf Auktoritäten beruht, für evidente Wahrheit halten. Wie viel Säze, besonders in Absicht auf Religion, werden zarten Kindern von Eltern, Ammen und andern Menschen in die Seele gepflanzt, und durch die Macht des Umgangs und der Erziehung immer weiter befestiget! In dem reifern Alter dünken diese so gewurzelte Meinungen ihnen so viel Gottessprüche und das unverwerfliche Urim und Thummim, und das einzige Richtmaaß der Wahrheit zu seyn. Beweise man, so lange man will! Was diesen einmal angenommenen Principien zuwider, das bleibt verworfen; wogegen auch die allerungereimteste Dinge, wiefern sie nur mit jenen Principien passend sind, beglaubiget werden. Ein Katholik, von der Kindheit an bis in sein funfzigstes Jahr nur immer darauf angewiesen — alles zu glauben, was die Kirche glaubt, und den Pabst für ganz untrüglich zu halten, glaubt willig an die Transsubstanziation; sieht Brod, und glaubt — daß es Fleisch sei. Vergebens suchet man den Fanatiker von seinem Wähnen und Träumen zurükzubringen, so lange er als Princip es unterstellet, von Gottes Geist getrieben zu seyn. Keine Belehrung und Ueberzeugung greifet Plaz, ohne jenes Princip vorerst zu zerstören.

2. Nicht anders mit Hypothesen! An irgend eine Erklärungsart, als Typus, nun lange gewöhnt, lassen die Menschen durch die vernünftigste und handgreiflichste Vorstellungen sich oft nicht um ein Haar davon abbewegen. Würde nicht der ehrwürdige Mantel und Bart des alten Doktors erröthen, wenn die Frucht seiner Lukubrationen, seine durch Alterthum und Tradition längst geheiligte, mit griechischer und lateinischer Gelehrsamkeit aufgestuzte Dogmen und Meinungen, durch einen Novizen in der Gelehrtenrepublik erschüttert oder zernichtet, oder das Bekenntniß ihm abgenöthiget werden sollte — daß, was er vielleicht ein halbes Jahrhundert hindurch als gewisse Wahrheit gelehrt, nur Irrthum sei; und daß er unter einem mühseligen Wortkram seine Unwissenheit andern zu theuer verkauft? Bei allem Widerspruch wird er nur immer hartnäkiger über seinen Meinungen halten, wie der Wanderer, bei reissendem Winde und zunehmendem Sturm, seinen Mantel immer fester an sich hält.

3. Affekt empört sich gegen die Vernunft. Unser irdischer Sinn stämmet sich gegen alles, was der mächtigern Neigung zuwider ist. Etwa kann die Wahrheit einen vorübergehenden Eindruk machen; aber bald wird sie durch die gesteifte Kraft der Leidenschaft als eine Feindin zurükgestossen. Lege man dem Geizigen Gründe in die eine, und Geld — in die andere Schaale! und wie bald werden jene aufgewogen seyn? Man sage dem Liebhaber von Untreue seiner Gelieb-

ten! Ein sanfter Kuß gilt mehr für ihn, als alle Zeugen. Wir glauben so gern und so leicht, was wir wünschen. Und ob wir gleich, nach der Natur unsers Verstandes, der wirklich erkannten Wahrscheinlichkeit nicht widerstehen können; sondern das **Wahrscheinliche** eben so, wie das **Wahre**, wiefern wir es wirklich eingesehen haben, für das erkennen müssen, was es ist: so stehet es doch in unserer Gewalt, die Untersuchung aufzuhalten. Und bis zu deren Vollendung bleiben immer zwei Ausflüchte offen.

"Vielleicht ein **Misverstand**, oder eine verdekte Zweideutigkeit hat getäuscht" — ist die eine.

"Vielleicht hat man nicht alle die Gegengründe schon aufgefunden, weiß noch nicht alles, was für den andern Theil etwa sich sagen läßt" — ist die andere.

Nur wenige Argumentationen sind so kurz und bündig, so stark und kohärent, daß man, ohne ausweichen zu können, geradehin sich gefangen geben müsse. Nichtsdestoweniger giebt es Fälle, wo der ehrliche Mann ohne Zurükhaltung für Wahrscheinlichkeit sich entscheidet.

a. Nach **vorhergegangener** gründlicher **Prüfung** und Vergleichung der Gründe und Gegengründe muß es bei genauem Ueberschlag und

Summirung doch immer sich zeigen, welches von beiden das Wahrscheinliche sei; und ich muß die Sache so nehmen, wie sie ist.

Was durch allgemeine Erfahrung oder allgemeines Zeugniß als Faktum bestätiget ist, dem können wir vernünftiger Weise unsern Beifall nicht versagen.

Wo überall nicht mit einigem scheinbaren Grunde eine Täuschung sich vermuthen, oder ein Gegenbeweis noch erwarten lässet, da wird Anerkennen der Wahrscheinlichkeit zur Nothwendigkeit. Welcher gescheide Mann wird nicht, ohne sich zu besinnen, es für höchstwahrscheinlich gelten lassen, daß aus einer Menge durcheinander geworfener Typen, blos durch Zufall keine zusammenhangende, wohlgeordnete Rede, wie durch blos ungefähren Zusammenstoß der Atomen kein schönes Thier sich bilden werde?

1. In Dingen von einer ganz gleichgültigen Natur, die niemand weder schaden noch nuzen, ohne Einfluß auf Menschenwohl oder Menschenwehe, daß z. B. vor so viel hundert Jahren Julius Cäsar gelebt, wäre es seltsam, an so viel Zeugnissen nun dennoch zweifeln wollen.

Wahrscheinliche Erkenntniß (bei Locke assen-
s) ist so wenig; als die gewisse Erkenntniß (cogni-
) unserer Willkühr überlassen. Was als wahr-

scheinlich mir nun wirklich erscheint, muß ich für wahrscheinlich halten. Wohl aber kann der Mensch durch Nichtachtsamkeit und Nichtuntersuchung verhindern, daß Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit nicht so ihm erscheint, wie sie ist. Wäre das nicht, so könnte Irrthum und Unwissenheit überall dem Menschen nicht zur Schuld gereichen. Bei völligunbedeutenden Dingen, ob z. B. Richard III. von England einen Bukel gehabt? ob Roger Bakon ein Magiker gewesen? mag der Mensch wohl glauben, was er will. Aber was auf Menschenglük Beziehung hat, muß er wägen und prüfen; und, nachdem er geprüft und gewogen, muß er für das sich bestimmen, was er am wahrscheinlichsten findet.

4. Eine der allerfruchtbarsten Quellen von Irrthum und Unwissenheit ist — Auktorität. Wie viel Menschen hängen nicht mit blindem unprüfendem Beifall an blosen Meinungen, die nun einmal von ihren Freunden, Landsleuten, Sektengenossen ꝛc. angenommen sind! Nur weil so viel andere, auch wohl fromme und gelehrte Leute, solche Lehren, solche Dogmen bisher gehegt und begünstiget, hält man sich berechtiget oder verbunden, unabweichlich dabei zu beharren. "So hat das ehrwürdige Alterthum bis auf unsere Zeiten gelehrt und geglaubt; dabei muß man bleiben": als wenn nicht alte, fromme und gelehrte Menschen auch irren könnten, oder die Menge der Stimmen ein sicheres Kriterium der Wahrheit wäre. Wie viel Sektenstifter, auch grosse und berühmte Männer, wurden

durch Leidenſchaft und Vortheil — und wer kennet alle die geheime Triebwerke des Herzens? geleitet! Auch die ungereimteſte Meinungen laſſen doch etwa immer noch mit einer Auktorität ſich belegen. Nur immer andern nachwandeln, auf Auktoritäten hin ſeinen Beifall entſcheiden, heißet nicht weniger, als Wahrheit in ein Lotterie- oder Würfelſpiel verwandeln.

Bei dem allem giebt es nicht ſo viel Irrthum in der Welt, als man glaubt. Nicht, als wenn in der Welt lauter Wahrheit wäre; ſondern weil die meiſte Menſchen bei den ſtreitigſten Säzen eigentlich gar nichts denken. Ihr Vorſaz iſt — bei der Sekte, wozu ſie durch Geburt, Zufall, oder Intereſſe, nach Lagen und Umſtänden, gehören, feſt zu beharren. Zur Unterſuchung der Wahrheit, Abwägung der Gründe und Beſtimmung eines eigenen Urtheils, kommt es nicht. Sie folgen, wie Maſchinen, ihren Obern, wie und wohin ſie gegängelt werden, ohne ſelbſt zu wiſſen, warum? bieten Mund und Hände zur Vertheidigung der gemeinen Sache dar, und laſſen für Folgſamkeit mit Vortheilen und Würden ſich lohnen. Wie wäre es von ausſchweifenden, um Religion und Sitten oft völlig unbekümmerten Menſchen zu erwarten, daß ſie aus Ueberzeugung die Dogmen ihrer Kirche billigen ſollten?

Allgemeine Abtheilung der Wissenschaften.

Alles menschliche Erkennen, in Hinsicht auf die mögliche Gegenstände, lässet sich unter einen dreifachen Gesichtspunkt stellen.

I. Kenntniß der Natur — Körper- und Geisternatur, auch Gottesnatur; oder der wirklichen Dinge überhaupt, wie sie an sich selber sind, ihrer Eigenschaften, Verhältnisse und Wirkungen. Naturphilosophie (spekulative Wissenschaft).

II. Kenntniß des Menschen insbesondere und seiner moralischen Kräfte, in Beziehung auf Glükseligkeit, als Zwek und Bestimmung des Menschen, und die darzu erforderliche bestimmte Einrichtung des freien Verhaltens. Sitten- oder Lebensphilosophie (praktische Wissenschaft).

III. Kenntniß der zur Erlangung ſolcher Einſichten nothwendigen Hülfsmittel und Zeichen — Begriffe und Worte; Anordnung und Mittheilung derſelben. Inſtrumentalphiloſophie (Logik und Rhetorik).

Einige Drukfehler.

Seite 25 Zeile 2 bleibt lateiniſche weg.
— 34 — 6 lies in Zweifel.
— 38 — 7 von unten lies Karaiben.
— 44 — 2 v. u. l. Automat.
— 59 — 11 l. karaibiſchen.
— 64 — 13 l. eine ganze heidniſche.
— 194 — 9 l. gewebt für gewekt.
— 244 — 14 l. und Partikularbegriffe für uns —.
— 325 — 13 l. ſehen für ehe.
— 330 — 1 l. Natur der Sprache.
— — — 8 von unten l. machen für machten.
— 400 — in der lezten Zeile l. in den darin.
— 475 — 9 l. ſei für ſeyn.
— 487 — 13 l. eigen.
— 501 — 14 l. entſcheiden für unterſcheiden.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google